

CARLOS CONTRERAS GUALA - JAVIER AGÜERO ÁGUILA
EDITORES

JACQUES DERRIDA

ENVÍOS PENDIENTES

Im-Posibilidades de la democracia



CENALTESEdiciones
Cruces Colectivos

Jacques Derrida: Envíos Pendientes

Colección Cruces Colectivos

Director de colección: Martín Ríos López

Comité editorial: Raúl Rodríguez Freire, Irene Salvo Agoglia, Nicolás
Celis Valderrama, Carlos Contreras Guala, Jorge Cáceres Riquelme

Jacques Derrida: Envíos Pendientes

Im-Posibilidades de la democracia

CARLOS CONTRERAS GUALA – JAVIER AGÜERO ÁGUILA
EDITORES

CENALTES
www.cenaltosediciones.cl

CONTRERAS GUALA, Carlos; AGÜERO ÁGUILA, Javier. *Jacques Derrida: Envíos Pendientes. Im-Posibilidades de la democracia*. CENALTES ediciones. Viña del Mar, 2017

Colección: Cruces Colectivos

Diseño y diagramación: CENALTES Ediciones

Fotografías de portada: Detalles de las cartas de Jacques Derrida a Patricia Bonzi y Carlos Contreras

© Los autores, 2017

Primera Edición, CENALTES, Viña del Mar, Octubre 2017

Algunos Derechos Reservados

CENALTES Ediciones LTDA

Viña del Mar, Chile

<http://www.cenaltседiciones.cl>

ediciones@cenaltседiciones.cl



Este libro, se distribuye en formato PDF, bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional

Se autoriza la reproducción y distribución gratuita de su contenido en formato digital

La versión impresa de esta obra cuenta con derechos comerciales de CENALTES Ediciones

ISBN: 978-956-9522-11-6

DOI: 10.5281/zenodo.835193

Printed by Donnebaum

Índice

Presentación	11
--------------------	----

IM-POSIBLES DE LA DECONSTRUCCIÓN

PATRICE VERMEREN

La cuestión de la humanidad: de Jaurès a Derrida.

<i>La humanidad no existe en absoluto aún o existe apenas</i>	23
---	----

CRISTINA DE PERETTI

“Vivir juntos” con lo (otro) por venir	41
--	----

JAVIER AGÜERO ÁGUILA

El *momento* de una amistad.

Duelo, trabajo de duelo y contraduelo	67
---	----

ALTERIDADES DE LA DECONSTRUCCIÓN

ANA PAULA PENCHASZADEH

La comunidad dislocada.

Democracia y migraciones en clave derridiana	113
--	-----

JAVIER PAVEZ

Jacques Derrida: La deconstrucción de la guerra y la

democracia por venir.	147
----------------------------	-----

CAROLINA ÁVALOS VALDIVIA

La crisis de la enseñanza filosófica: Derrida en Benín.	187
--	-----

LITERATURAS DE LA DEMOCRACIA

CARLOS CONTRERAS GUALA

Fábula y literatura. Vida y democracia, nuevamente225

VERÓNICA GONZÁLEZ PEREIRA

Escribir (con dos manos) la democracia249

RESISTENCIAS DE LA DECONSTRUCCIÓN

LAURA LLEVADOT

La casa encantada: democracia y soberanía. A partir de Jacques
Derrida281

GUSTAVO CELEDÓN

Deconstruir la deconstrucción.....307

ENTREVISTA

La democracia es la deconstrucción. Entrevista con Elisabeth
Roudinesco por Javier Agüero Águila.347

Sobre los autores375

Jacques Derrida: Envíos Pendientes
Im-Posibilidades de la democracia

Presentación

“Muy aproximadamente,
hemos dicho ya todo lo que
queríamos decir”

Cada una y cada uno de los colegas, amigos y amigas que han colaborado en esta publicación podrían haberse rehusado a participar y haber dicho algo semejante: “ya hemos dicho todo lo que queríamos decir acerca de la deconstrucción”. No obstante, y por fortuna, la escritura no sólo se refiere a aquello que *queríamos decir*, la escritura no está restringida al decir del querer decir, sino que siempre restará en ella un residuo que se resiste al contrato del querer decir que pretende sumirla en un camino con sentido único.

Si en la escritura siempre resta algo que resiste al querer decir, entonces en toda escritura siempre habrá envíos pendientes. En toda escritura siempre habrá una suerte de oficina postal que acoge esa correspondencia que no llega a destinatario, pero que tampoco puede ser devuelta al remitente. Una suerte de *Dead Letters Office* que no albergará literalmente letras muertas, pero sí envíos que no llegaron al destinatario, que no pueden ser devueltos al remitente y que apelan a una lectura atenta y vigilante.

En este sentido, siempre habrá envíos pendientes. Siempre habrá un correo, un mensaje, que no se alcanzó a enviar, que se olvidó enviar, que no hubo la osadía suficiente para enviar. Que tal vez llegó, que tal vez no hubo destinatario y no pudo

ser devuelto porque tampoco hay ya un remitente. Destinerrancia de los envíos pendientes y condición de posibilidad de toda legibilidad.

La pequeña frase que sirve de adagio de esta presentación está al comienzo de “La farmacia de Platón”. Ese texto contiene una de las primeras referencias de Derrida a la democracia. Fue en 1968, año en que también es invocada la democracia en una conferencia leída en Estados Unidos: “Los fines del hombre”. Los envíos solicitados apuntaban a retomar y releer los planteamientos de Jacques Derrida sobre la política y la democracia, en particular.

De este modo, en términos de organización, el libro que ahora tienen a la vista está ordenado en cuatro partes más un apartado final que corresponde a una entrevista realizada a la historiadora del psicoanálisis Elisabeth Roudinesco.

La primera parte, *Im-posibles de la deconstrucción*, pone en tensión la idea de posibilidad con su supuesto par antagónico, el de la imposibilidad. En la obra derridiana lo posible y lo imposible estarán imbricados, y no podrán ser abreviados en una única dimensión dialéctica. Lo posible transparenta lo imposible y es sólo en la órbita de lo imposible que lo posible mismo advierte sus condiciones de posibilidad.

En esta línea, y a partir de una cierta lectura derridiana de los trabajos de Jean Jaurès, Patrice Vermeren sigue la ruta de una posible deconstrucción del concepto de humanidad.

Partiendo por la cita de Jaurès tomada por Derrida: “La humanidad no existe en absoluto aún o existe apenas”, Vermeren compromete un análisis respecto de una supuesta crisis de la humanidad y, por lo tanto, de las humanidades. En esta perspectiva, la humanidad se verá enfrentada a una suerte de pecado original en su propia formulación que, finalmente, explicará su crisis. No habría, en resumidas cuentas, tras la idea de humanidad y desde su más temprana concepción, un ideal de justicia. Sin este ideal a la vista, Vermeren se pregunta: “¿Qué horizonte le resta hoy a la humanidad?”

En la misma dirección, Cristina de Peretti se implica en una reflexión sobre la democracia, la misma que no puede, una vez abordada desde el pensamiento de la deconstrucción, ser concebida más que como promesa o como por-venir. El artículo de Cristina de Peretti, en esta línea, pretende entender la democracia como un espacio siempre abierto para decirlo todo, sin concesiones de ningún tipo. Por lo tanto, y tras la huella de Derrida, nos expone el vínculo que emerge entre literatura y democracia, entendiendo a cada una de ellas como condición de la otra. Sin embargo, y tal como lo muestra Cristina de Peretti, no hay, no podría darse de ninguna forma, toda vez que nos adentramos en los estuarios infinitos del pensamiento derridiano, deconstrucción sin democracia ni a la inversa. La democracia imperfecta y siempre como promesa de perfectibilidad por-venir, es el espacio para que la deconstrucción, ella misma, emerja.

En el artículo “El momento de una amistad. Duelo, trabajo de duelo y contraduelo”, Javier Agüero explora la relación entre el psicoanálisis freudiano y la deconstrucción, siempre enfatizando una posibilidad política entreverada con una imposibilidad latente, extensiva y aporética. El duelo será pensado como un lugar para la justicia y la amistad, para los fantasmas y los desaparecidos, en fin, un lugar para una ética de la responsabilidad. Agüero aventura pensar al duelo como un regalo de la muerte para la misma deconstrucción.

La segunda parte, *Alteridades de la deconstrucción*, se vincula a la reflexión sobre fenómenos políticos contemporáneos a partir de claves filosóficas provenientes de la obra de Jacques Derrida. De esta manera, se nos muestra a un Derrida, precisamente, político, y cuyo trabajo filosófico permite ingresar a la comprensión de fenómenos contingentes, actuales y en desarrollo, desestimando en esta línea las consabidas críticas que han definido al pensamiento derridiano como inútil al momento de complejizar lo actual-político propiamente tal.

En primer lugar, nos encontramos con el texto de Ana Paula Penchaszadeh, el cual persigue una lectura deconstructiva del fenómeno de las migraciones en la actualidad. De esta forma, Penchaszadeh tensiona la idea de democracia a partir de la condición fundamentalmente dinámica y en movimiento que caracteriza a la comunidad humana, entendiendo al mismo tiempo que las migraciones poseen la capacidad de evidenciar y hacer emerger aquello que se oculta tras el funcionamiento democrático: “puntos ciegos de las

democracias contemporáneas”, tal como ella misma lo plantea. Hay, igualmente, en el trabajo de Penchaszadeh, un llamado a la responsabilidad y a la ética, toda vez que resulta urgente que la deconstrucción se pronuncie respecto de la actualidad.

En la línea de presionar a lo actual desde las posibilidades filosóficas que ofrece la deconstrucción, encontramos el texto de Javier Pavez. En un intento por coordinar una posible deconstrucción de la guerra con aquello que Derrida denomina “democracia por-venir”, Pavez da cuenta de cómo la guerra misma supone la desarticulación y la desintegración de “todo orden, gobierno y sociedad al caos *primitivo* de la violencia y la guerra civil”. No obstante, es precisamente este intento de desintegración el que posibilitaría, finalmente, la articulación definitiva del poder soberano. La identidad política en esta línea, se produciría a partir de la identificación de un tipo de violencia que, representada en la figura del enemigo, resulta constitutiva de la idea de Estado y soberanía.

Finalmente, esta segunda parte relativa a las “alteridades de la deconstrucción”, cierra con el texto de Carolina Ávalos. Considerando como punto de partida las implicancias que tuvo la reforma Haby en Francia para la reflexión e institucionalidad filosófica, Ávalos relata la experiencia de Derrida en Cotonou, Benín, lugar al que fue invitado a dictar la conferencia *La crise de l'enseignement philosophique*. En su artículo, Carolina Ávalos reflexiona sobre lo que significaría una potencial deconstrucción de la “crisis de la

filosofía” en el pensamiento derridiano; crisis que devendría de una cierta experiencia singular de Derrida en Francia pero que, toda vez que es invitado a un espacio donde la enseñanza de la filosofía también se ve amenazada y con riesgos de ser controlada, adquiere un carácter expansivo a la vez que resignificativo.

La tercera parte, “Literaturas de la democracia”, se detiene en la cercanía y en el tránsito incesante que se da entre la democracia y la literatura. Cercanía y tránsito expresados por Derrida en frases tan célebres como lapidarias. Como aquella que afirma que no hay democracia sin literatura ni literatura sin democracia. Precisamente, este vínculo es revisado en el texto “Fábula y literatura. Vida y democracia, nuevamente”. Allí, Carlos Contreras ensaya un recorrido que va desde la fábula a la literatura intentando relacionarlos con las nociones de vida y democracia, como viejos nombres, en torno a cierta noción de política. Si la vida es pensada como el enigma de lo político, la democracia vendría a dar cuenta de otro pensamiento de la vida. Es lo que plantea Derrida al comienzo de *Canallas* y es a partir de estas aseveraciones que se comienza una secuencia que va desde la fábula, género que incluye obras desde Esopo a La Fontaine, hasta la literatura moderna. En este artículo se plantea que, por una parte, la fábula funcionaría en concordancia con la indisociabilidad de la soberanía y lo incondicional y, por otra parte, que la literatura armonizaría más bien con la renuncia incondicional de la soberanía.

El texto que completa esta tercera parte, “Escribir (con dos manos) la democracia”, se ocupa de la cuestión del lugar o de la ausencia de lugar de la política en la filosofía de Jacques Derrida. Verónica González retoma las observaciones críticas de Jacques Rancière para quien la democracia, tal como la comprendería Derrida, es decir, como “democracia por venir”, no tendría lugar de figuración o de presentación. Verónica González se detendrá en esa interpretación acerca de la cuestión del lugar pues ésta es convocada, una y otra vez, por el pensamiento derridiano y, particularmente, por el pensamiento del “por venir” de la democracia. Sin embargo, éste se halla ligado indisociablemente al “lugar” del secreto y al secreto “en” literatura. De este modo, Verónica González pondrá en entredicho una *política de los lugares* y, por consiguiente, también pondrá en cuestión el tópico del *lugar de la política*.

La cuarta parte, “Resistencias de la deconstrucción”, ofrece dos textos que destacan el poder de resistencia de los planteamientos derrideanos a ciertos intentos de domesticación. La deconstrucción no debe operar como una coartada para la buena conciencia, sino que debe advertir sobre ciertas naturalizaciones que pasan desapercibidas y que se han instalado tranquilamente en el momento presente.

En el primer texto de esta cuarta parte, “La casa encantada: democracia y soberanía. A partir de Jacques Derrida”, Laura Llevadot nos llama la atención sobre la potencia de la deconstrucción para dar espesor y complejidad a los asuntos, al hacer y al pensar. Laura Llevadot destaca el genitivo del

título “Espectros de Marx”: el genitivo *de* señala el hecho de que “frente a las pretensiones del neoliberalismo triunfante, Fukuyama a la cabeza, el espectro de Marx sigue todavía entre nosotros y que a pesar de todo exorcismo, y para consuelo de las almas sensibles al sufrimiento, la casa está todavía encantada”. La democracia no es un ideal traicionado, sino un fantasma siempre al acecho que asedia una y otra vez los fundamentos de las soberanías presuntamente asentadas y a menudo demasiado prestas a conmemorar su fundación. De este modo, Laura Llevadot nos invita a reconsiderar y repensar la democracia, siguiendo el trayecto que la deconstrucción ha suscitado, como el desbordamiento ético de lo político.

El segundo texto, “Deconstruir la deconstrucción”, comienza destacando la crítica de Bernard Stiegler a la deconstrucción al considerar que ésta se ha convertido, en cierto modo, en la lengua de la metafísica y que, por consiguiente, se trataría entonces de deconstruir la deconstrucción. Gustavo Celedón destaca la seriedad de la afirmación stiegleriana, sin embargo, afirma que es necesario volver esa misma crítica contra el mismo Stiegler pues, toda deconstrucción, en tanto es una deconstrucción de la construcción no es la oposición de la primera a la segunda. Menos aún, la desaparición de esta última. La deconstrucción sería, más bien, la introducción de lo inesperado y de lo incalculable en la construcción. Y esta introducción, en definitiva, consiste en introducir lo político en toda construcción.

El libro termina con una entrevista realizada por Javier Agüero Águila a la historiadora del psicoanálisis Elisabeth Roudinesco. La entrevista titulada *La democracia es la deconstrucción*, presenta, inicialmente, la relación que se da entre Roudinesco y Derrida; relación que estuvo marcada por desencuentros intelectuales (recordamos la polémica declaración de Roudinesco en el coloquio de la Abadía de Cluny en 1972 y en donde se refiere a Derrida como “jungiano”), reencuentros y, finalmente, por la consolidación de una amistad que, además de significar una serie de trabajos en conjunto, permite adentrarse en la relación de Derrida con el psicoanálisis al mismo tiempo que con la institucionalidad psicoanalítica. De igual manera, la entrevista permite conocer desde el relato de una cercana a Derrida, el desarrollo del pensamiento y posición política de este último, así como las implicancias que este desarrollo pudo llegar a significar para la deconstrucción misma. La entrevista termina con una atenta reflexión sobre la figura de Salvador Allende y Chile.

Ofrecemos, entonces, este compendio de envíos pendientes con la esperanza de que siempre restarán aún otros y que ellos no serán una letra muerta, ni quedarán secuestrados en una *Dead Letters Office*, ni serán reducidos a ceniza... y aunque así fuese, siempre restarán.

Carlos Contreras Guala
Javier Agüero Águila

IM-POSIBLES DE LA DECONSTRUCCIÓN

La cuestión de la humanidad: de Jaurès a Derrida. *La humanidad no existe en absoluto aún o existe apenas*¹

PATRICE VERMEREN

¿Qué es la humanidad? El tiempo presente parece marcado por la inhumanidad o, si se prefiere, la deshumanización, y la educación misma parece estar afectada por la desaparición de las “humanidades”. La cuestión de la humanidad sería entonces una cuestión inactual, es decir intempestiva. Ser intempestivo, desde Nietzsche y Françoise Proust, puede querer decir dos cosas. O bien pensar y actuar no en contra, sino a la inversa de su tiempo. O bien tomar el propio tiempo a contrapelo, por el revés: cuando la mirada, el pensamiento, la acción se dirigen al presente, con la finalidad de dominarlo, aquellos no son sus contemporáneos. Y ello marca la inactualidad del presente. Es lo que Walter Benjamin traduciría como el porvenir que es a la vez lo que el pasado llama y lo que llama al pasado, y lo intempestivo no es ni una tarea, ni una obligación, sino una propiedad del tiempo presente.

Ya no sabemos qué significa ser un heredero de la humanidad, y todavía menos lo que significaría ser un desheredado de la humanidad. Tener la humanidad como

¹ Traducción del francés de Gustavo Celedón.

herencia, si no como legado, con o sin testamento, supondría que la humanidad está definida de antemano, a partir de que existe o que haya existido anteriormente. Pero leo en un artículo de Jacques Derrida² esta cita de Jean Jaurès extraída del número 1 del diario *L'Humanité* en 1904: “La humanidad no existe en absoluto aún o no existe apenas”³. He buscado en los textos de Jaurès cómo esta frase enigmática podía tomar sentido. Por ejemplo, en “La Internacional y la patria”, discurso pronunciado en la Cámara de Diputados el 8 y el 15 de diciembre de 1905, es decir, un año después de la fundación del diario que lleva como nombre *L'Humanité*, Jaurès afirma:

Cuando en 1870, la república fue proclamada por tercera vez, imagino que fue después de muchos eclipses, después de muchos fracasos. Y bien, así como la democracia, el sufragio universal, incluso la república, es decir así como un comienzo de justicia y de garantías entre los ciudadanos de un mismo pueblo terminó por establecerse contra todos los obstáculos, a través de todas las decepciones, así también se establecerá el arbitraje, la paz fundada sobre el derecho, es decir sobre la justicia entre los pueblos, después de muchas tentativas fallidas, después de muchos fracasos miserables y después de muchas decepciones dolorosas; pues la humanidad, en efecto, sólo progresa

² DERRIDA, J. “Mis ‘humanidades’ del domingo”, publicado en *L'Humanité Dimanche*, 4 de marzo de 1999. *Humanité dimanche* es un suplemento dominical que terminó siendo el diario del Partido Comunista Francés. Derrida propone en este momento una suerte de juego de palabras sobre el plural y el singular de la palabra *humanité*. Este artículo es, a su vez, recogido en DERRIDA, J. *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 2003, pp. 281-290.

³ La cita original es extraída del texto de Jean Jaurès *Notre but* publicado el 18 de abril de 1904. En francés original: “*L’humanité n’existe point encore ou elle existe à peine*”.

por etapas y a través de los dolores (aplausos de la extrema izquierda)”⁴.

El presupuesto de Jaurès, enunciado en su conferencia “Idealismo y materialismo en la concepción de la historia”⁵ de 1894, es que la humanidad es el producto de una larga evolución biológica, que ha precedido a la evolución histórica, y que el hombre que emerge de la animalidad ya tenía en su cerebro predisposiciones y tendencias. Habría entonces etapas en la historia, y la humanidad no podría realizarse de entrada completamente, sino que procedería por etapas. La humanidad es un conjunto compuesto de seres reales, pero es al mismo tiempo un ideal, y un ideal realizable que es imperativo alcanzar. Entonces hay un progreso de la humanidad a condición de alcanzar su ideal. Y esta es la materia paradójica y enigmática de su conferencia que, como se sabe, llevará a una respuesta de Paul Lafargue, yerno de Karl Marx, criticando las posiciones de Jaurès en nombre de la ortodoxia marxiana. “Es la humanidad la que se realiza ella misma, a través de las formas económicas que cada vez están menos en contradicción con su idea”⁶, escribe Jaurès:

“Y en la historia humana no solamente hay una evolución necesaria, sino además una dirección inteligible y un sentido ideal. Entonces, a lo largo de los siglos, el hombre no ha podido aspirar a la justicia sino anhelando un orden social menos contradictorio al

⁴ Jaurès, J. *L'internationale et la patrie*. Librairie du Conseil National, Paris, 1905, p. 16.

⁵ Cfr. Jaurès, J. *Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire*. Publication du “Groupe d'étudiants collectivistes”, Paris, 1895, p. 9.

⁶ Ibid. p. 13.

hombre que el orden presente, y preparado por ese orden presente; y así la evolución de sus ideas morales está regulada por la evolución de las formas económicas, pero al mismo tiempo a través de todos sus arreglos sucesivos, la humanidad se busca y se afirma ella misma, cualquiera sea la diversidad de ambientes, de tiempos, de reivindicaciones económicas, es el mismo aliento de queja y de esperanza que surge de la boca del esclavo, del siervo, del proletario; es el aliento inmortal de humanidad que es el alma misma de lo que llamamos el derecho. Por eso no hay que oponer la concepción materialista y la concepción idealista de la historia. Ellas se confunden en un desarrollo único e indisoluble, porque si no se puede abstraer al hombre de las relaciones económicas, tampoco se pueden abstraer las relaciones económicas del hombre, y la historia, al tiempo que es un fenómeno que se desenvuelve según una ley mecánica, es una aspiración que se realiza según una ley ideal”⁷.

La humanidad no existe en absoluto aún o existe apenas, porque antes de la experiencia de la historia y de tal sistema económico, ella no realizó la idea previa que tiene de la justicia y del derecho, un ideal preconcebido, que ella persigue, de una forma de civilización y de una forma superior de civilización: “Y cuando ella se mueve, no es por la transformación mecánica y automática de los modos de producción, sino bajo una influencia oscura o claramente sentida de ese ideal”⁸. Como si la determinación en última instancia por la economía fuera compatible con la posición idealista que considera que la búsqueda de justicia, que es el

⁷ Ibid. p. 13-14.

⁸ Ibid. p. 3.

producto de la humanidad, es la fuente última de la sociedad. A esto, Lafargue responde que el ideal no es el de justicia, producción espontánea del cerebro humano, sino el ideal perdido de paz y de felicidad, de igualdad y de fraternidad, que es reminiscencia del mito de la edad de oro, de Platón, de Tomás Moro y de Campanella, y de todas las religiones.

Yo recomenzaría por el final: la cuestión de las humanidades. Entonces, en el diario *L'Humanité Dimanche*, del domingo 4 de marzo de 1999, Jacques Derrida publica un artículo titulado “Mis *humanidades* del domingo”. Juego de palabras con el plural y el singular. Se trata de celebrar el centésimo aniversario de un diario fundado por Jean Jaurès, que escribía un editorial en el primer número de 1904: “La humanidad no existe en absoluto aún o existe apenas”. Derrida se conmueve con la evocación de esta cita:

¡Magnífico! ¡Intolerable! Tal audacia debe despertar en algunos pulsiones criminales, y no sólo en los asesinos de Jaurès, incluso en aquellos que lo asesinaron de nuevo tras su muerte. No soportarían ver poner en titubeante cuestión lo que *creen saber*, lo que dan por sentado y es moneda corriente todos los días en lo que concierne al hombre, incluso al humanismo. Desde aquí se oye su rudimentario buen sentido: ‘No se puede decir eso (“La humanidad no existe en absoluto aún o existe apenas”) sin tener ya una cierta idea del hombre, y sin que te importe. La adecuación de la cosa al concepto puede quedar por venir, pero no esta idea del hombre’⁹.

⁹ DERRIDA, J. *Papel máquina*. Op. Cit., pp. 281-282.

Dicho de otra manera, para los humanistas, la cuestión puede ser la de la realización de la esencia, la idea del hombre puede preceder a su existencia, pero hay allí, ya dada, una idea. Lo que Derrida subraya es, entonces, la fuerza subversiva del enunciado de Jean Jaurès, frente a cualquier discurso humanista que presupondría la existencia de una esencia del hombre, aun cuando agrega que Jaurès no deja totalmente de lado el contenido de la humanidad, una humanidad que todos los socialistas reivindicaban, a la par que trabajan por su realización: “razón”, “democracia”, “propiedad común de los medios de trabajo”, “humanidad reflejando su unidad superior en la diversidad de las naciones amigas y libres”. Pues lo que pertenece al contenido de la humanidad concebida como a realizar por los socialistas, según Jaurès, sigue quedando en la abstracción: el anuncio de la humanidad del futuro es una figura de la humanidad indeterminada, de otra manera no habría verdadera promesa, habría una humanidad que estaría ya allí. “Entonces —escribe Derrida— no se sabe, en rigor, lo que se cree saber que se dice, en nombre de la humanidad”¹⁰. Y en ese momento de su demostración realiza un acercamiento entre Jaurès y Nietzsche: así como la promesa de Jaurès es la promesa de una humanidad de la que aparentemente no se puede decir lo esencial, así también Nietzsche decía que el hombre es un animal prometededor, capaz de prometer. Cito una vez más a Derrida, citando a Austin: “una ‘palabra’ no significa nada, sólo las frases quieren decir algo”¹¹. Entonces Derrida hará

¹⁰ Ibid. p. 282.

¹¹ Ídem.

frases con la palabra humanidad: 1) la humanidad es el título de un diario francés, pero universal; 2) el diario *L'Humanité* da hospitalidad a todos los hombres y mujeres de cultura de izquierda, más allá de cualquier ortodoxia comunista; 3) el concepto de humanidad, es decir, la humanidad del hombre como promesa, es un concepto nuevo que plantea la cuestión de lo propio del hombre; 4) la humanidad es la humanidad del hombre y de la mujer, lo cual es distinto a la paridad y la diferencia sexual; 5) la humanidad es el horizonte de una nueva internacional, más allá de la soberanía del Estado nacional y del cosmopolitismo; 6) la humanidad, tanto respecto de las nuevas técnicas biogenéticas como de la virtualización multimediática o del nuevo espacio público, será “un nuevo más allá “espectral” de la oposición “vida/muerte”, “presencia/ausencia”. Y de la oposición “privado/público”, “Estado/sociedad/familia”¹²; 7) la humanidad plural es también el desafío de viejas humanidades; 8) la humanidad es el tema de una reflexión crítica sobre la “mundialización” como humanización; 9) la *Humanité-dimanche* evoca la cuestión del cese del trabajo.

Suspendo aquí mi lectura de este texto de Derrida, para evocar la genealogía filosófica clásica que intenta deconstruir: el *género humano* (véase la política de Platón), la *naturaleza humana* (de Aristóteles a Rousseau), la *condición humana* (con Montaigne y Sartre).

¹² Ibid. p. 288.

El horizonte de la humanidad

Aporía e incondicionalidad de la justicia, democracia con o sin pueblo: aún resta plantear la cuestión de un horizonte de la humanidad. Un horizonte es, a la vez, aquello que abre y aquello que cierra, el horizonte limita la visión de un sujeto desde el punto de vista de ese mismo sujeto. Pero si en un sentido es un límite, en otro, es aquello que está más allá de todo límite, aquello que indica los espacios lindantes del horizonte visual, lo infinito más allá de lo finito, lo invisible más allá de lo visible, y por ello el horizonte puede significar el dominio que se abre al pensamiento, a la acción o a la humanidad. ¿Qué horizonte resta hoy a la humanidad? Uno de los métodos conduciría a hacer la genealogía del concepto de humanidad. Así, en primer lugar tendríamos, en la Antigüedad, el género humano, es decir, el conjunto de seres que pueden ser calificados de humanos. La pregunta entonces es: ¿qué es lo que determina la especificidad de lo humano? En *El Político*, Platón propone una definición célebre. Habiendo partido en busca de la ciencia política como ciencia pastoral relativa al rebaño humano, Sócrates el joven llegará, mediante el método dicotómico, a una aporía, por haber dividido el género humano en griegos y bárbaros, y haber cometido el error de partir de sí mismo. Es entonces el Extranjero el que retoma la tentativa de definición del género, partiendo de la sucesión de las siguientes dicotomías: el animal viviente es o bien un animal salvaje, o bien un animal doméstico; el animal doméstico es o bien un animal acuático, o bien un animal terrestre; los animales terrestres pueden ser o bien voladores o

bien caminadores; y los caminadores son o bien cuadrúpedos, o bien bípedos. Los bípedos, a su vez, o bien son plumíferos, o bien son hombres. Se sabe que es precisamente esa definición del hombre como bípedo sin plumas, dada por Platón, aquella que Diógenes ridiculizaría al arrojar un pollo desplumado en el ágora, afirmando: “He aquí, según Platón, un hombre”.

¿Qué es un género? Aristóteles define el género como la generación ininterrumpida de seres que poseen la misma forma, y ese parentesco común de los individuos humanos tiene un origen común. Es así conducido a la cuestión de la naturaleza humana. Puesto que la esencia del hombre es requerida por esa generación, Aristóteles define de dos formas la humanidad como esencia. Por un lado, el hombre es un animal político, es decir que está destinado a vivir en la polis, en la ciudad. Es un rasgo específico del hombre por el que se distingue de todos los animales: el hombre es aquella especie animal obligada a hacer advenir su propia especificidad. Así pues, si el hombre pertenece a un género específico y ya que tiene por finalidad vivir en la ciudad, aquel que no vive en la ciudad debe ser colocado del lado de la inhumanidad. El hombre puede o no realizar su humanidad, realizar en la historia su disposición natural, y todo hombre que se sustraiga a ese destino es ya un dios, ya una bestia. La segunda definición del hombre dada por Aristóteles establece que es un animal dotado de lenguaje, y por ende capaz de formular juicios éticos. El género humano se caracteriza así por tener una doble predisposición, a la comunidad y a la eticidad, y la humanidad no es más que la actualización de una potencia sin

la cual el colectivo permanecería inacabado. El horizonte de la humanidad como género es la vida en común.

Al concepto de género humano sigue, así, el de naturaleza humana. Insistiré poco en los argumentos de Rousseau sobre la cuestión: para conocer el origen de la desigualdad entre los hombres, es necesario conocer a los hombres en sí mismos. Rousseau muestra así cómo la humanidad no es tanto la actualización de una potencia cuanto la superación de una humanidad natural. El punto de partida deja de ser —como lo fue para la filosofía antigua en su voluntad de pensar la diferencia entre el hombre y el animal— el hombre tal y como fue en el origen, pues no se trata ya de construir la especificidad del género humano, sino que Rousseau parte del hombre desnaturalizado por la civilización. No es el hombre natural aquello que busca conocerse, es el hombre civilizado. ¿Cómo, a partir de entonces, ya que es el hombre del hombre lo que desea conocerse, se llegará al hombre de la naturaleza, que es incognoscible? Allí reside la razón por la cual Rousseau, en su Segundo Discurso, nos dice que es necesario dejar de lado todos los hechos, y que su estado de naturaleza es hipotético, que quizá nunca existió, y que quizá nunca exista. La naturaleza humana es una ficción metodológica. El estado de naturaleza no es histórico, es una hipótesis de trabajo. Y el hombre en estado de naturaleza no es el hombre natural. En ese destino que hizo del hombre de la naturaleza el hombre del hombre intervinieron a la vez su facultad de perfectibilidad y el funesto azar. Bien podría haberse vuelto otro. Kant retoma de Rousseau la idea de que la humanidad es una

transformación de la naturaleza, y de Aristóteles la de que el hombre encuentra su realización en la especie: la humanidad no sólo es naturaleza, sino que es libertad. La pregunta por la humanidad puede entonces volverse la de la condición humana. La humanidad está claramente del lado de la cultura, con el humanismo que enseñan las humanidades, o con Montaigne que muestra cómo la humanidad opera elecciones en la diversidad de sus variaciones. Se torna posible el concepto moderno de la condición humana, como en Sartre, donde la existencia precede la esencia, sin perjuicio de la existencia de una esencia de la humanidad o de una naturaleza del hombre, pero en la que la humanidad adquiere existencia al término de un proceso de humanización, deviene y adviene al término de la libre elección de los hombres.

Género humano, naturaleza humana, condición humana. Explorando, finalmente, otra vía posible a propósito del horizonte de la humanidad, quisiera evocar una última entrada posible, que pasaría por Vico, por las grandes filosofías de la humanidad, como las movilizadas por los historiadores Michelet o Quinet, o el utopista Pierre Leroux. La humanidad en Vico es aquello que adviene al término de la filosofía de la historia, pasando por los tiempos sucesivos que son aquellos de los dioses, de los héroes y de los hombres, y la emancipación de la humanidad se realiza mediante la toma de conciencia de la dominación y la revuelta de la plebe. La cuestión de Leroux es la de la emancipación, la de la destrucción de toda autoridad, y la del advenimiento de la igualdad. La pregunta de Leroux es: ¿cuál es la ley de esta humanidad nueva, de esta

libertad liberada de la dominación? Dicho de otro modo, ¿cómo puede la igualdad definir por sí misma una política cuya esencia es el reconocimiento del hombre por el hombre, del semejante por el semejante, sin que el individuo desaparezca? En resumen, ningún hombre existe independientemente de la humanidad, y sin embargo la humanidad no es un ser verdadero. “¿Qué es entonces, una vez más, la humanidad? (...) Es el hombre, es decir el hombre, o cada hombre, en su desarrollo infinito, en su virtualidad que lo vuelve capaz de abrazar la vida entera de la humanidad”¹³. La humanidad es entonces, 1) un ser ideal, inmaterial, el conjunto de lazos invisibles, que duplican lo visible y aseguran, en tanto lazos simbólicos, el intercambio, la coexistencia de los hombres; 2) la humanidad es un deber ser inaccesible, un horizonte que se abre ante lo humano, y orienta el vínculo político hacia aquello que va más allá de él, el lazo humano. Describiendo ese gesto filosófico de Leroux, Miguel Abensour escribe que, articulando la política moderna a la verdadera vida de la humanidad, Leroux no sólo hace surgir de la religión y de la ética el concepto de humanidad, sino que señala la dirección de una filosofía política de la humanidad. Para decirlo brevemente, Abensour hace de Leroux, a pesar del carácter metafísico de su filosofía, los prolegómenos de una vía postmoderna que implicaría el pasaje de la humanidad a lo humano, el desplazamiento de la idea de género humano a partir de una reflexión sobre el cuerpo, en una tradición que iría de Maine de Biran a la fenomenología.

¹³ LEROUX, P. *De l'humanité, de son principe et de son avenir*. Tomo I, Perrotin libraire-éditeur, Paris, 1845, p. 200.

¿Nuevas humanidades?

En tres momentos, si queremos restituir la lógica de la deconstrucción derridiana del concepto de humanidad, nos aferraremos a tres de estos objetivos: lo humano, el humanismo y las humanidades. Derrida plantea primero la cuestión de lo propio del hombre, pero a condición de la amenaza de su no-existencia o de su existencia fantasmática: contra la tontería del humano que, con su cultura y su civilización, se autoproclama como aquel que se plantea a sí mismo, reivindicando lo propio de lo propio, Derrida plantea que antes de ser determinado como humano o como a-humano, el hombre tiene su punto de partida en el elemento anterior/exterior al lenguaje: el grama, o grafema o trazo, suplementariedad sin contenido, *différance* con “a”, que produce terror porque esta suplementariedad amenaza eso propio del hombre que él desearía sagrado y separado. Se despliega la cuestión de ser presa de la imposibilidad de trazar una frontera objetiva y clara entre lo humano y lo animal. La única facultad humana podría ser la de dar muerte. La pena de muerte sería entonces lo propio del hombre. El crimen contra la humanidad puede mundializar la noción de una sacralidad de lo humano, y nuestra tarea sería deconstruirla, pero a condición de no traicionar lo humano. De ello se sigue que habría que recurrir a un nuevo humanismo, con otro hombre, la humanidad de un hombre otro o un nuevo concepto del hombre, con nuevas humanidades. Observemos que a pesar

de ello no se renuncia en absoluto a la herencia del antiguo humanismo, a la dignidad del hombre postulada como principio por Kant, a condición de fundarla sobre la justicia, más allá de las particiones que constituyen al sujeto (adulto/niño, hombre/mujer, humano/animal), incluso al genio. Es en un lugar como la Universidad sin condición donde podría llegar ese “otro” humanismo: La universidad debería ser sin condición, un espacio de resistencia crítica, deconstructiva, donde se elaboren nuevas humanidades, un nuevo concepto del hombre. Se sabe que el título primitivo de la conferencia pronunciada en la Universidad de Stanford en 1998 es el siguiente: El porvenir de la profesión o la universidad sin condición (gracias a las “humanidades”, lo que podría tener lugar mañana). La profesión de fe que implique el mañana, enfocada a partir del presente, es enunciada así: “fe en la universidad, y dentro de ella, fe en las humanidades de mañana”¹⁴. ¿Se puede por ello hablar de una propuesta de reforma de la universidad? En realidad, no se trata tanto de regenerar la Universidad a través del retorno a las humanidades que se definen como cultura general contra la especialización, sino en referencia al término humanities, connotado por el lugar donde se ofrece la conferencia, es decir el departamento de literatura de las universidades donde se profesa en los Estados Unidos la French Theory, y la universidad sería el lugar de presentación de sí del principio de

¹⁴ DERRIDA, J. *La universidad sin condición*. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 1992, p. 9.

incondicionalidad que se denominará las humanidades, el lugar donde, por esencia, se ejercen las humanidades bajo garantía y protección, el derecho soberano de decirlo todo. Se puede decir que, si las “humanidades” son el ámbito más fácil de hundir para la filosofía si ella quiere reformar la universidad, y singularmente en los departamentos donde ya se la enseña, se trataría allí de una toma del poder de la filosofía en la recta línea de los idealistas poskantianos fundadores de la Universidad de Berlín. Entonces Derrida reactualizaría esa tradición de Kant a Heidegger. Pero para Pierre Macherey hay que tener en cuenta el *como si*:

Si el asunto propio de la filosofía es la producción de idealidades discursivas que permitan volver a tratar los problemas de la realidad, al margen de ésta, bajo el modo del *como si*, Derrida propone reconsiderar bajo esta luz, primero, las enseñanzas inventariadas bajo el rubro ‘humanidades’, y a partir de allí, pasando de una cosa a otra, la mayor parte de las otras enseñanzas dadas en el marco de la universidad, que tendrían un máximo de beneficio a extraer de la lección suspensiva o deliberativa, adoptando la actitud del ‘como si’¹⁵.

El razonamiento de Derrida sería el siguiente: él comienza por considerar que la modalidad del *como si* es apropiada para las obras de arte, de las bellas artes: pintura, escultura, cine, música, poesía, literatura:

¹⁵ MACHEREY, P. “*La profession de foi de Derrida*” en *La philosophie au sens large*, 1 diciembre 2009. philolarge.hypotheses.org/68

“Las humanidades, que se despliegan en el campo de la universidad, estructuran sus objetos de manera de declararlos en relación a su comprensión inmediata, haciendo aparecer lo que falta para ese tipo de aprehensión y precipitándose en la falla así abierta, para revelar lo que podría o lo que debería estar en el lugar de lo que está simplemente dado así”¹⁶.

De esta manera, poco a poco la posición del *como si* se extiende más allá de las humanidades, alcanzando a los estudios de derecho o de ciencias. La universidad sería entonces el lugar del *como si*, se transformaría ella misma en un *como si*: cumple misiones, no tiene funciones de utilidad que le serían asignadas desde el exterior. Las humanidades serían entonces lo que dejaría a un lado toda presión económico-política, una universidad centrada en la investigación de la verdad y del conocimiento puro, a riesgo de que esta posición sea atacada por aquellos que le cuestionarían a las humanidades el monopolio de reequilibrar el sistema, para garantizarle la autonomía a la que tiene derecho en el nivel de los principios: véase el caso de Sokal y Bricmont, atacando a Derrida en *Imposturas intelectuales*¹⁷, donde lo acusan de querer recuperar para las humanidades el prestigio y los créditos de la Universidad. Pero también la posición derridiana, aun atemperada por el *como si*, podría movilizar a los partidarios de las viejas humanidades, como Stéphane Toussaint, a la caza de la utopía del hiperhumanismo que engendra el

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Véase: SOKAL, A.; BRICMONT, J. *Imposturas intelectuales*. Ed. Paidós ibérica, Madrid, 1999.

antihumanismo: una deconstrucción de la identidad humanista para liberar su pura alteridad, y la esperanza sostenida por *readings* para considerar que los *cultural studies* organizan la selección de singularidades “posmodernas” en la universidad en ruinas: “Concebir la Universidad sin *Humanitas* con el advenimiento de los *cultural studies* liberados del sujeto humanista, implica instalarse sobre un plano donde la *universalitas* no se aplicará jamás a la percepción del otro”¹⁸.

Se puede decir que el hombre da testimonio de una doble relación con el lenguaje: por un lado, la posibilidad de heredarlo; por el otro, la capacidad de prometer. En cierta forma, la humanidad, así como las humanidades, se ubica también entre la herencia y la promesa. En la promesa, existe la idea de una incertidumbre sobre el resultado. Derrida diría: una promesa que estuviera segura de que el bien es el bien, y el mal es el mal, y que el bien no hará el mal, no sería verdaderamente una promesa. En la promesa, como ya lo ha observado Marc Crépon, existe también el hecho de exceder lo posible: si yo prometo lo posible, no hago más que desenvolver lo programado, mientras que la promesa digna de ese nombre debe exceder lo posible. La promesa de la humanidad, la promesa de las humanidades, se mantendría así en la incertidumbre del porvenir y en el exceso sobre todo contenido preconcebido. Como escribió Mallarmé: “Un hombre puede llegar a ser, olvidándose totalmente –nunca conviene ignorar que es deliberado– de la sobrecarga

¹⁸ STEPHANE, T. *Humanismes et antihumanismes de Ficin à Heidegger*. Les Belles Lettres, Paris, 2008, p. 229.

intelectual de los contemporáneos”¹⁹. Se puede criticar la instrumentalización de las humanidades, haciendo aparecer éstas como un espacio donde sería posible que la crítica sea una crítica de ella misma: la crítica como examen en nombre de las Luces, sometida a una puesta en crisis crítica, en la cual toda finalidad ha desaparecido. La cuestión sería entonces que las humanidades, así como la humanidad, sean, a riesgo de la promesa. Riesgo en el sentido ético o político que la promesa hace correr al pensamiento: la promesa de un día nuevo, de un tiempo nuevo, de un hombre nuevo, de humanidades nuevas, ya sea peligrosa en el enunciado de las condiciones y de las prescripciones, riesgo de que la promesa corra por sí misma, de no cumplirla jamás. “El riesgo es la inversión de la promesa en cálculo, en programa, figurando el tiempo en su desarrollo lineal, mientras que la promesa, en tanto ella es anticipación del porvenir, es apertura y disponibilidad al tiempo”²⁰. Como dice Derrida, las nuevas “humanidades” por venir tratan de una idea o de un propio del hombre que implican siempre la promesa, una promesa del hombre otro o del otro hombre que es promesa mesiánica sin contenido, a condición de que el otro humanismo no sea opuesto a aquél del cual somos herederos.

¹⁹ MALLARMÉ, S. *La musique et les lettres*. Perrin et cie. Libraires-éditeurs, Paris, 1895, p. 41.

²⁰ CRÉPON, M. *Les promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*. Vrin, Paris, 2001.

“Vivir juntos” con lo (otro) por venir

CRISTINA DE PERETTI

A los lectores asiduos de Derrida no nos cabe la más mínima duda de que en donde su pensamiento se mueve como pez en el agua es, por descontado, en medio de la aporía (“a partir de la cual inventar la única invención posible, la invención imposible”¹), en medio de la “doble inyunción que siempre [le] acompaña”², en una palabra,

¹ DERRIDA, J. *L'autre cap*. Minuit, Paris, 1991, p. 43. Aunque, desde un punto de vista estrictamente lingüístico, la aporía se entiende como un paso cortado, como una vía sin salida, esto es, como dificultad o imposibilidad de transitar por un camino, de franquearlo, para Derrida, aquella constituye, por el contrario, el espacio en donde se entrecruzan dos inyunciones o tensiones contradictorias, dando así lugar a la indecidibilidad: “Pero la vía no abierta ¿acaso no es también la condición de la *decisión* o del *acontecimiento* que consisten en abrir la vía, en *pasar*, por consiguiente, en ir *más allá*?, ¿en pasar la aporía?” (Derrida, J. *Sauf le nom*. Galilée, Paris, 1993, pp. 52-53).

² DERRIDA, J. *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Éditions de l'Aube, Paris, 1999, p. 60. Para Derrida, “hay dos alcances de la indecisión o de la indecidibilidad. He insistido mucho sobre el *double bind* o la indecidibilidad; pero hay una indecidibilidad que es del orden del cálculo y de la dialéctica: es lo que, en un momento dado, viene a manifestar el límite, la impertinencia, la incompetencia de un dispositivo de decisión: programa, cálculo, dialéctica, etc. Pero esta primera indecidibilidad, que está en conflicto en cierto modo con la dialéctica, es de su *mismo* orden; así pues es del orden del cálculo, pertenece aún a lo calculable; me refiero a ello, me sirvo de este resorte constantemente pero también para apuntar hacia una indecidibilidad que es de un orden completamente diferente y que es totalmente heterogénea al programa de la dialéctica; y esta última indecidibilidad no es en absoluto extraña a la decisión, curiosamente. Ella es la condición de toda decisión más allá del cálculo y del programa. ¿Qué sería una decisión calculable, programable? Cuando se plantea la grave cuestión de la responsabilidad y por tanto de la decisión, del elegir entre esta indecidibilidad del segundo orden —de lo heterogéneo— y la decisión, no sólo no hay

en medio de lo que Derrida denomina la “indecidibilidad” la cual, lejos de suprimir la decisión o de desresponsabilizarla, constituye muy por el contrario – en la medida en que dicha indecidibilidad responde a cierta experiencia de la posibilidad de lo imposible– la condición misma de posibilidad de la decisión y de la responsabilidad “dignas de ese nombre”³ (sobre todo esto volveré más adelante). Pero esos mismos lectores también sabemos perfectamente que a Derrida tampoco le disgusta en absoluto, cuando la ocasión así le parece requerirlo, introducir de vez en cuando en sus textos algunas afirmaciones de lo más contundentes que nunca suelen dejar indiferente a nadie que las lea. Me refiero, por ejemplo (pero, como enseguida comprobaremos, aquí no va tratarse de meros ejemplos), a aquella aseveración de *Passions*: “no hay democracia sin literatura, no hay literatura sin democracia” o a aquella otra, de corte muy similar, que Derrida formula, poco tiempo después, en *Politiques de l’amitié*: “no hay deconstrucción sin democracia, no hay democracia sin deconstrucción”.

Para hacernos cargo de todo el alcance así como de todo lo que está en juego en estas dos breves pero rotundas

incompatibilidad, sino que hay una especie de terrorífica co-implicación. Es en el momento en que el cálculo es imposible cuando algo así como una decisión se impone –en todos los órdenes, se puede traducir esto en términos de ética o de política– y, en este momento, la ‘segunda’ indecidibilidad no es la suspensión de la indiferencia, la *différance* como neutralización interminable de la decisión, por el contrario, es la *différance* como elemento de la decisión y de la responsabilidad, del soporte a lo otro” (DERRIDA, J.; LABARRIÈRE, P. J. *Altérités*. Osiris, Paris, 1986, pp. 32-33).

³ Ésta es una expresión que Derrida utiliza con frecuencia. Cfr., por ejemplo, DERRIDA, J. *Papier Machine*. Galilée, Paris, 2001, pp. 236, 327, 389, 396.

declaraciones convendría, antes que nada, recordar los (con)textos en los que ambas se insertan. En primer lugar, *Passions*:

La literatura es un invento moderno, se inscribe en unas convenciones y en unas instituciones que, para no retener más que este rasgo, le aseguran en principio el *derecho a decirlo todo*. La literatura vincula así su destino con cierta no-censura, con el espacio de la libertad democrática (libertad de la prensa, libertad de opinión, etc.). **No hay democracia sin literatura, no hay literatura sin democracia**. Siempre se puede no querer ni la una ni la otra, y hay quien no se priva de prescindir de ellas bajo todos los regímenes; se las puede no considerar, ni a la una ni a la otra, como bienes incondicionales ni como derechos indispensables. Pero, en ningún caso, se las puede disociar una de otra. Ningún análisis sería capaz de hacerlo. Y cada vez que se censura una obra literaria, la democracia está en peligro, todo el mundo está de acuerdo en eso. La posibilidad de la literatura, la autorización que le concede una sociedad, el final del recelo o del terror respecto de ella, todo eso va unido –políticamente– al derecho ilimitado a plantear todas las cuestiones, a sospechar de todos los dogmatismos, a analizar todos los presupuestos, aunque sean los de la ética o los de la política de la responsabilidad⁴.

Y, seguidamente, *Politiques de l'amitié*:

Al decir que este nombre griego, la democracia, es un asunto de contexto, de retórica o de estrategia, incluso de polémica, al reafirmar que ese nombre durará el

⁴ DERRIDA, J. *Passions*. Galilée, Paris, 1993, pp. 64-65-66. Las negritas son más (C.P.).

tiempo que sea necesario, pero no más, para decir que las cosas se aceleran singularmente en los tiempos que corren, no cedemos necesariamente al oportunismo o al cinismo del anti-demócrata que esconde su juego. Muy al contrario, conservamos nuestro derecho indefinido a la cuestión, a la crítica, a la deconstrucción (derechos garantizados, en principio, por toda democracia: **no hay deconstrucción sin democracia, no hay democracia sin deconstrucción**). Conservamos ese derecho a marcar estratégicamente aquello que no es un asunto de estrategia: el límite entre lo condicional (los bordes del contexto y del concepto que encierran la práctica efectiva de la democracia y que la alimentan en el suelo y en la sangre) y lo incondicional que, desde el comienzo, habrá inscrito una fuerza auto-deconstructiva en el motivo mismo de la democracia, la posibilidad y el deber para la democracia de delimitarse ella misma. La democracia es el autos de la auto-delimitación deconstructiva. Delimitación no sólo en nombre de una idea reguladora y de una perfectibilidad indefinida sino también, cada vez, en la urgencia singular de un aquí y ahora⁵.

El punto de partida no puede ser más explícito: sin la literatura como derecho a decir, a decirlo todo, y sin la filosofía —o mejor todavía, puesto que estamos hablando de Derrida, sin la deconstrucción (aunque la filosofía y la deconstrucción, como Derrida no cesa de repetir con frecuencia, no puedan considerarse ni mucho menos

⁵ DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994, pp. 128-129. Las negritas son mías (C.P.). En relación con la auto-delimitación deconstructiva de la que Derrida habla en este texto, cfr., por ejemplo, el artículo de DE PERETTI, C. ; VIDARTE, P. "*L'auto-délimitation déconstructive: la démocratie indéconstructible?*" en MALLET, M. L. (dir.), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. Galilée, Paris, 2004, pp. 129 y ss. (Actas del Coloquio Internacional: "*La démocratie à venir (autour de Jacques Derrida)*". Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle (Francia), 8-18 de Julio de 2002).

simples sinónimos)— como derecho a pensar, a pensarlo todo, esto es, sin ese “derecho ilimitado a plantear todas las cuestiones, a sospechar de todos los dogmatismos, a analizar todos los presupuestos, aunque sean los de la ética o los de la política de la responsabilidad”, sin esos “derecho[s] indefinido[s] a la cuestión, a la crítica, a la deconstrucción” que la democracia misma ha de garantizar y que le permiten a la vez que le exigen —“cada vez, en la urgencia singular de un aquí y ahora”— delimitarse a sí misma marcando estratégicamente “el límite entre lo condicional [...] y lo incondicional”, confrontarse consigo misma y plantear(se) cualquier cuestión sobre sí misma, con el fin de perfeccionarse sin cesar y de abrirse a su propia promesa, no puede haber democracia (sobre todo esto volveré también más adelante). Pero, ¿a qué apunta Derrida cuando mantiene tan reiterativamente, en tantos de sus textos, que la democracia ha de abrirse a su propia promesa?

Vayamos paso a paso, *à pas de loup*, como tanto le gustaba decir y poner en práctica a Derrida. Así pues, para comenzar a responder, quizá convenga recordar antes que nada otra de las afirmaciones más tajantes y conocidas de Derrida:

Más vale la apertura del porvenir: éste es el axioma de la deconstrucción, aquello a partir de lo cual siempre se ha puesto en movimiento, y lo que la vincula, como el porvenir mismo, con la alteridad, con la dignidad sin precio de la alteridad, es decir, con la justicia. Es también la democracia como democracia por venir.

Podemos imaginar la objeción. Alguien diría, por ejemplo: “A veces más vale que esto o aquello no suceda. La justicia ordena impedir que ciertos acontecimientos (ciertos ‘arribantes’) sucedan, lleguen. El acontecimiento no es bueno en sí mismo, el porvenir no es incondicionalmente preferible”. Ciertamente, pero siempre se podría mostrar que aquello a lo que nos oponemos cuando preferimos condicionalmente que esto o aquello no acontezca es algo de lo que se piensa, con razón o sin ella, que cierra el horizonte o, simplemente, constituye un horizonte (palabra que quiere decir el límite) para la venida absoluta de lo radicalmente otro, para el porvenir mismo⁶.

Dicho con otras palabras, para Derrida, resulta absolutamente imprescindible afirmar incondicionalmente la apertura al porvenir, a lo por-venir, esto es, a todo aquel(lo) que está por venir, a aquel(lo) que no conocemos ni anticipamos en modo alguno y cuyo impacto y consecuencias nos resultan, por consiguiente, totalmente imprevisibles. A todo esto, incontrolable, inanticipable, impredecible, que siempre puede estar –o no– a punto de venir, se refiere Derrida también con los nombres de lo “arribante (absoluto)” pero también de espectro, de lo otro espectral⁷ cuya venida, al constituir siempre una visitación en

⁶ DERRIDA, J. “*Artefactualités*” en DERRIDA, J.; STIEGLER, B. *Échographies – de la télévision*. Galilée-INA, Paris, 1996, p. 29.

⁷ La espectralidad, en Derrida, posee unos claros antecedentes en lo que, muchos años antes, éste denominó la huella y, más adelante, la ceniza y, sobre todo, el resto. La a-lógica de la espectralidad, la de la huella y la de la restancia son todas ellas relativamente similares y suponen una vez más, dentro del quehacer derridiano, un claro desafío al pensamiento tradicional y a la lógica clásica. Dichas a-lógicas hacen todas ellas hincapié en aquello que permanece (o, con otras palabras, que resta) y que resiste: en aquello que permanece pero que también puede no permanecer, en aquello que, en todo caso, no permanece al modo de la esencia y que, por lo tanto, no se deja tampoco reducir a la existencia ni a la dicotomía presencia/ausencia (el espectro no es(tá) ni vivo ni muerto, sino a la

lugar de una invitación⁸, da a su vez perfectamente cuenta del im-propio tener lugar de lo que Derrida entiende como por-venir, como acontecimiento:

El acontecimiento no se reduce al hecho de que algo acontezca. Puede llover esta noche, puede no llover: esto no será un acontecimiento absoluto porque sé lo que es la lluvia [...] y, además, no es una singularidad absolutamente otra. Lo que aquí acontece, no es un arribante. Lo arribante ha de ser absolutamente distinto, algo/alguien otro que yo me espere no esperar, que yo no espere, cuya espera está hecha de una no-espera, una espera que carece de lo que, en filosofía, se denomina el horizonte de espera, cuando cierto saber sigue anticipando y mitiga de antemano. Si estoy seguro de que habrá acontecimiento, eso no será un acontecimiento. Será alguien con quien estoy citado, quizás Jesucristo, quizás un amigo, pero si sé que llega, y si estoy seguro de que llegará, en esa medida al menos no será un arribante. Pero, por supuesto, la venida de alguien que espero puede también, de alguna otra forma, sorprenderme cada vez como una ventura inaudita, siempre nueva y, por lo tanto, puede ocurrirme una y otra vez. Discretamente, en secreto. Y siempre cabe la posibilidad de que lo arribante no llegue, lo mismo que Elías. Allí, en el hueco siempre

vez vivo y muerto); en aquello que resiste y se resiste pues a dejarse aprehender, dominar, tematizar por un saber, por una ciencia. Asimismo, todas estas a-lógicas subrayan no sólo la ausencia de origen (huella de huella...; resto y ruina desde el comienzo: el espectro comienza por re-aparecer sin que haya habido antes una aparición primera, originaria); el desajuste del tiempo que rompe la linealidad pasado-presente-futuro poniendo también así de manifiesto la impropiedad intrínseca del presente que no se puede reunir nunca consigo mismo; sino también la necesidad de la repetición o, como le gusta más decir a Derrida, de la iterabilidad, de esa repetición que altera y que (se) torna así, cada vez, diferente de la anterior.

⁸ Cfr. para la cuestión de la visitación y de la invitación, por ejemplo, DERRIDA, J. "Comme si c'était possible, *"within such limits'..."* en *Papier Machine*, Op. Cit., pp. 296-297, Nº 1.

abierto de esa posibilidad, a saber, la no-venida, la desa-venencia absoluta, es en donde hago referencia al acontecimiento: es también lo que siempre puede no tener lugar⁹.

Ahora bien, aunque “más vale” la afirmación de abrirse incondicionalmente a la irrupción del acontecimiento, a la llegada de lo arribante absoluto, en una palabra, a lo por-venir, dicha afirmación no ignora en modo alguno que todo lo (que puede estar) por-venir entraña siempre una doble posibilidad: la de lo bueno y/o la de lo malo, la de lo mejor y/o la de lo peor, la de la promesa y/o la de la amenaza, la de la ventura (*chance*) y/o la de la catástrofe:

[...] lo porvenir es necesariamente monstruoso: la figura de lo porvenir, es decir, de lo que no puede sino sorprendernos, aquello para lo cual no estamos preparados [...], se anuncia bajo las especies del monstruo. Un porvenir que no fuera monstruoso no sería un porvenir, sería ya un futuro previsible, calculable y programable. [...] Toda la historia ha mostrado que cada vez que un *acontecimiento* se ha producido [...] ha tomado la forma de lo inaceptable, incluso de lo intolerable, de lo incomprensible, es decir, de una cierta monstruosidad¹⁰.

Pero, como asegura Derrida, tampoco puede descartarse nunca la posibilidad de que una promesa sea traicionada, incluso de que se traicione ella misma, consciente o inconscientemente. Dicho de otro modo, la distinción entre

⁹ DERRIDA, J. “*La déconstruction de l'actualité*”, *Passages* (Paris) N° 57, septiembre de 1993, p. 66.

¹⁰ DERRIDA, J. “*Passages – du traumatisme à la promesse*” en *Points de suspension*, Galilée, Paris, 1992, pp. 400-401.

promesa y amenaza nunca ha de estar garantizada. Ya que, de estarlo, no se trataría de una promesa sino tan sólo de una previsión, de una predicción: "La promesa promete en ese modo fundamental del 'quizá', e incluso del 'peligroso quizá' que inaugurará, como profetiza *Más allá del bien y del mal*, la palabra de los filósofos por venir"¹¹.

Ahora bien, no debe pasárenos por alto tampoco que, cuando —en el texto ya citado acerca de que "más vale la apertura de lo porvenir"— Derrida declara esa apertura incondicional a lo que está por-venir que, para él, constituye ni más ni menos que el axioma mismo de la deconstrucción, esto es, aquello asimismo que la pone en marcha y que la liga indisolublemente "con la alteridad, con la dignidad sin precio de la alteridad, es decir, con la justicia", añade —como de pasada— la siguiente observación: "Es también la democracia como democracia por venir". La democracia se abre pues así a su propia promesa como democracia por venir. Siempre por venir, "no en el presente, sino en un aquí-ahora cuya singularidad no significa la presencia o la presencia a sí"¹². Pero ¿por qué insiste tanto Derrida, convirtiéndolo casi en un verdadero leitmotiv de muchos de sus textos (sobre todo de las últimas décadas), en que la democracia está por venir, que todavía está por venir, que siempre está por venir?

Esta insistencia derridiana se debe, en primer lugar, no sólo a que la democracia es infinitamente perfectible (como apunta el ya citado texto de *Politiques de l'amitié*) sino también a que

¹¹ Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. Op. Cit., p. 46.

¹² DERRIDA, J. "Prefacio" a *Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris, 1990, p. 71.

la estructura misma del acontecimiento y de la promesa (y la democracia –acabamos de recalcarlo– lo es) le corresponde estar siempre por venir, esto es, no darse jamás en una presencia presente a sí misma:

[...] la democracia está, queda por venir, ésta es su esencia en cuanto que [la democracia] queda: no sólo quedará por ser indefinidamente perfectible, por consiguiente siempre insuficiente y futura sino que, dado que pertenece al tiempo de la promesa, quedará siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay democracia, ésta no existe jamás, no está nunca presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable¹³.

En segundo lugar, esa insistencia se debe igualmente al hecho de que, para Derrida, lo por-venir no tiene nada que ver, por imposible que pueda ser –o precisamente por eso mismo, es decir, porque es im-posible (sobre esto volveré más adelante)–, con lo que solemos entender por utopía puesto que, como se apunta en *Papier Machine*:

En algunos contextos, la “utopía”, en todo caso la palabra, se deja asociar con demasiada facilidad al sueño, a la desmovilización, a un imposible que empuja más al abandono que a la acción. Lo “im-posible” del que con frecuencia hablo no es lo utópico; por el contrario confiere su movimiento mismo al deseo, a la

¹³ DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*, Op. Cit., p. 339. Cfr. asimismo, por ejemplo, en torno a esta cuestión, DERRIDA, J. *Voyous. Deux essais sur la raison*. Galilée, Paris, 2003, pp. 62-63.

acción y a la decisión; es la figura misma de lo real.
Posee su dureza, su proximidad, su urgencia¹⁴.

Pero tampoco se puede interpretar, en ningún caso, lo por-venir como una idea reguladora (aunque la delimitación de la democracia, a la que alude el ya citado texto de *Politiques de l'amitié*, se realice en cierto modo –puntualiza Derrida– “en nombre de una idea reguladora y de una perfectibilidad indefinida”) dado que “este por-venir no significa el alejamiento o el retraso indefinido autorizado por alguna idea reguladora. Este por-venir prescribe aquí y ahora tareas apremiantes, negociaciones urgentes. Por muy insatisfactorias que sean, éstas no permiten la espera”¹⁵ (sobre esto volveré más adelante). Ni finalmente, y de la misma manera que no debe confundirse en modo alguno con ese futuro, siempre “previsible, calculable, programable” que forma parte de la linealidad temporal de la tradición occidental, lo por-venir tampoco tiene analogía alguna con ningún horizonte de espera y, por consiguiente, de previsibilidad: no sólo porque, como ya apuntamos antes, de ser así, esperable, previsible, esto es, anticipable, predecible, lo por venir –y , por ende, la democracia por venir– nunca podría constituir ninguna promesa sino también porque, como Derrida señala al final del ya citado texto sobre la apertura al porvenir, la palabra “horizonte ([...] que quiere decir el límite)” constituye ya, de por sí y de entrada, una obstrucción “para la venida absoluta de lo radicalmente otro, para el porvenir mismo”.

¹⁴ DERRIDA, J. “Non pas l’utopie, l’impossible” en *Papier Machine*, Op. Cit., pp. 360-361.

¹⁵ DERRIDA, J. “Autrui est secret parce qu’il est autre” en Op. Cit., p. 371.

En tercer y (tras este pequeño rodeo por lo que no es lo porvenir) último lugar, la insistencia de Derrida en afirmar que la democracia está siempre por venir, que no tiene nunca lugar en presente, se debe asimismo (y éste no es ni mucho menos el argumento más irrelevante de todos los apuntados hasta ahora) a que, si lo que entendemos por democracia, en su día a día, se circunscribe a ostentar las características con las que actualmente la conocemos, con las que la identificamos, entonces hoy por hoy –afirma Derrida– no hay democracia. No sólo porque esa aparente democracia no está realmente implantada en la mayor parte del mundo sino también porque deja muchísimo que desear en aquellos lugares en los que aparentemente sí parece estarlo¹⁶.

A la tremenda violencia (violencia que Derrida no duda en calificar a menudo con los términos de “homohegemonía” u “homohegemonización”) que implica cualquier pretensión de implantar a nivel mundial el modelo de la democracia, del capital, del mercado y del liberalismo económico de los países industrializados de Occidente los cuales, por lo demás, no dejan de dar constantemente pruebas de su capacidad inmunitaria y todavía con mayor frecuencia, si cabe, de su fragilidad autoinmune¹⁷, se suma asimismo la incapacidad –

¹⁶ “Cuando las ‘grandes democracias occidentales’ se congratulan de dar [...] lecciones al mundo, a todos los Estados, a todas las naciones que violan en efecto unos derechos imprescriptibles, y lo hacen cada vez más un poco por doquier, cada vez con más arrogancia, ¡pues bien!, los que dan lecciones deberían empezar por respetar en su propia casa, sí, en primer lugar en su propia casa, esos principios cuya retórica están tan dispuestos a exportar” (Prefacio de J. Derrida al libro de ABU-JAMAL, M. *En direct du couloir de la mort*. La Découverte, Paris, 1996, p. 13).

¹⁷ Dado el peligro que, para lo homogéneo, para lo identitario, parece entrañar siempre lo radicalmente otro, “no hay comunidad que no alimente su propia autoinmunidad, un principio de autodestrucción sacrificial que arruina el

intencionada o no— de establecer en todas partes del mundo dicho modelo así como las eventuales ventajas (como podrían ser, por ejemplo, la transparencia que pueden proporcionar las teletecnologías avanzadas, la apertura de fronteras, la hipotética igualdad de oportunidades para todo el mundo, etc.) que, en ese sentido, podría aportar el tan cacareado proceso de globalización o, como prefiere llamarlo Derrida, de mundialización y del que, de hecho, sólo algunos países y, dentro de éstos, sólo algunas clases sociales se benefician puesto que de hecho, como muy acertadamente subraya Derrida, en el mundo nunca ha habido tantas y tan

principio de protección de sí (del mantenimiento de la integridad intacta de uno mismo), y ello con vistas a alguna super-vivencia invisible y espectral" (DERRIDA, J. *"Foi et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison"* en DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (dirs.) *La religion*. Seuil/Laterza, Paris, 1996, p. 69). Dicho de otro modo, lo homogéneo se afana en autoprotgerse, esto es, en mantenerse a salvo, ileso, indemne, incólume, en resultar invulnerable, inmune a cualquier peligro que le venga de fuera. Ahora bien, este mecanismo responde a lo que Derrida denomina la lógica general de la autoinmunización: "Un proceso autoinmunitario, como se sabe, es ese extraño comportamiento del ser vivo que, de manera cuasi *suicida*, se dedica a destruir 'él mismo' sus propias protecciones, a inmunizarse *contra* su 'propia' inmunidad" (DERRIDA, J. *"Auto-immunités, suicides réels et symboliques"* en DERRIDA, J.; HABERMAS, J. *Le "concept" du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Galilée, Paris, 2004, p. 145). Nos encontramos pues, aquí, con una doble estructura contradictoria: a la vez inmunitaria y autoinmunitaria. Con el fin de mantenerse indemne, inmune, el organismo recurre a un suplemento de autoprotección, de autoinmunización que lo que hace es protegerse contra su propia protección destruyendo lo que lo protege: sus propias defensas inmunitarias, sus propios anticuerpos. De acuerdo con esta lógica autodestructiva y suicida, no sólo la agresión procede desde dentro, del interior mismo del organismo que pretende defenderse sino que, además, los "movimientos autoinmunes [...] producen, inventan y alimentan la monstruosidad misma con la que pretenden acabar" (Ibid., p. 152). La pulsión de muerte se cierne así sobre toda comunidad. En este sentido, el *pharmakon* platónico, a la vez remedio y veneno (Cfr. DERRIDA, J. *"La pharmacie de Platon"* en *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972), es también "otro nombre, [...] un viejo nombre para la lógica de lo autoinmunitario" (DERRIDA, J. *"Auto-immunités, suicides réels et symboliques"* en Op. Cit., p. 182). Para toda esta cuestión de la auto-inmunidad, cfr. también, por ejemplo, DERRIDA, J. *Voyous...*, Op. Cit., pp. 64-65.

graves desigualdades sociales y económicas como las hay ahora, nunca ha habido tanta marginalización ni tanta pauperización, ni nunca se ha ignorado tanto a las víctimas de ese aparente proceso de mundialización:

La imagen ideal o eufórica de una mundialización como apertura homogeneizadora debe ser seriamente puesta en tela de juicio con una vigilancia sin fallos. No sólo porque la susodicha homogeneización, allí donde se produce o se produjese, comporta en sí misma a la vez una oportunidad y, doblando la oportunidad, un riesgo aterrador [...], sino también porque la aparente homogeneización disimula con frecuencia desigualdades y hegemonías (lo que denomino homohegemonizaciones) antiguas y nuevas que hemos de aprender a descubrir —y a combatir— bajo sus nuevos rasgos¹⁸.

Todo esto contribuye pues a tornar sospechosa tanto la noción misma de globalización o de mundialización como la retórica simplificadora y de consenso que este concepto provoca y en la que, a la vez, se ve envuelto. Dicha mundialización se convierte así, por consiguiente, en “el último lugar común de las peores confusiones, e incluso de calculadas mistificaciones”¹⁹, una de las cuales consiste en lo

¹⁸ DERRIDA, J. “*La mondialisation, la paix et la cosmopolitique*”, *Regards*, nº 54, febrero de 2000, p. 17. Asimismo, en otro lugar, Derrida asegura que la mundialización no constituye sino “un simulacro, un artificio o un arma retórica que disimula un desequilibrio creciente, una nueva opacidad, una no-comunicación parlanchina e hipermediatizada, una acumulación masiva de las riquezas, de los medios de producción, de las teletecnologías y de los armamentos militares sofisticados, la apropiación de todos estos poderes por parte de un pequeño número de Estados o de corporaciones internacionales. Su control es *simultáneamente* cada vez más fácil y cada vez más difícil” (DERRIDA, J. “*Auto-immunités, suicides réels et symboliques*” en Op. Cit., p. 181).

¹⁹ DERRIDA, J. “*Manquements du droit à la justice*” en DERRIDA, J.; GUILLAUME, M. *Marx en jeu*. Descartes & Cie., Paris, 1997, p. 85.

que Derrida denomina la "mundial(atin)ización": "el mundo hoy habla latín (la mayoría de las veces a través del anglo-americano) cuando se escuda en el *nombre de religión*"²⁰.

Ante la desastrosa situación del mundo, ante la falta de respuesta de las llamadas democracias occidentales actuales a la hora de buscar y de encontrar soluciones a unos problemas, cada vez más graves, que se plantean tanto fuera como dentro de Occidente y que Derrida denuncia, en *Spectres de Marx*, como las plagas²¹ de este nuevo (des)orden mundial, esos nuevos cataclismos mundiales que con

²⁰ DERRIDA, J. "*Foi et savoir...*" en Op. Cit., p. 39. Y Derrida apunta en otro texto: "el orden mundial [...] está ampliamente dominado por el idioma angloamericano, allí donde este idioma está indisolublemente ligado al discurso político que domina la escena mundial, al derecho internacional, a las instituciones diplomáticas, a los medios de comunicación, a la mayor potencia tecnocientífica, capitalista y militar" (DERRIDA, J. "*Auto-immunités, suicides réels et symboliques*" en Op. Cit., p. 137). Esa mundial(atin)ización que señala Derrida resulta muy evidente, por ejemplo, en las numerosísimas escenas geopolíticas de perdón a las que hemos venido asistiendo durante las últimas décadas. Dichas escenas, así como el lenguaje que las rige, pertenecen a una herencia religiosa que Derrida denomina "abrahámica" (judaísmo, cristianismo, islamismo) y corresponden a una "mundialatinización", o "religión que no dice su nombre" (DERRIDA, J. "*Foi et savoir...*" en Op. Cit., p. 71), que corre pareja a la mundialización del modelo democrático, liberal y capitalista occidental y, por consiguiente, también al desarrollo de todas las redes mundiales tele-tecnocientíficas y de telecomunicación (Cfr. Ibid., p. 62).

²¹ Estas son las diferentes "plagas" que Derrida enumera en *Spectres de Marx*: el paro cada vez más extendido; la exclusión masiva de los ciudadanos sin techo de toda participación en la vida democrática de los Estados, unida asimismo a la xenofobia y a la expulsión de exiliados, apátridas e inmigrantes fuera del territorio así llamado nacional; la guerra económica generalizada entre los países, guerra que preside todas las demás guerras sólo en apariencia motivadas por otras causas más justas, más humanitarias, en nombre del derecho internacional; la agravación de la deuda externa y de otros mecanismos que conducen al hambre y a la desesperación a una gran parte de la humanidad; las desigualdades ante la muerte y ante la ciencia: los crímenes que podrían denominarse de "lesa humanidad"; las mafias mundiales que se crean en torno a la industria, comercio y tráfico de armas, con frecuencia unidos al narcotráfico; la extensión del armamento atómico; los conflictos o guerras así llamadas étnicas, los genocidios, unidos a su vez al retorno de los fanatismos, fundamentalismos, etc... (Cfr. DERRIDA, J. *Spectres de Marx*. Galilée, Paris, 1993, pp. 134-139).

frecuencia se intentan mantener lo más silenciados posible; ante la incapacidad y la indiferencia de las así llamadas democracias a la hora de hacer frente a tanta desigualdad, a tanta injusticia y a tanta miseria efectivas y cada vez más acentuadas, Derrida no sólo se plantea la necesidad de que se genere una “nueva Internacional”²² que carezca de partido, de asociación y de organización, y que proclame a los cuatro vientos la no aceptación de ese nuevo (des)orden mundial así como la del discurso que éste inspira, sino que también afirma que considerar, decir, que la democracia existe actualmente es probablemente el pensamiento más injusto y, sobre todo, el más antidemocrático de todos. Esto no constituye –como algunos podrían, o desearían, creer demasiado apresuradamente– ningún atentado contra la democracia por parte de Derrida. Muy al contrario.

²² “Pienso en una solidaridad mundial, con frecuencia silenciosa, pero cada vez más efectiva. Ya no se define como la organización de las Internacionales Socialistas (pero conservo el viejo nombre de “Internacional” para recordar algo del espíritu de revolución y justicia que debía reunir a los trabajadores y a los oprimidos más allá de las fronteras nacionales). No se identifica con los Estados ni con las instancias internacionales dominadas por determinados poderes estatales. Está más cercana a las organizaciones no gubernamentales, a ciertos proyectos llamados “humanitarios”, pero los desborda también y reclama un profundo cambio del derecho internacional y de su realización. Esta Internacional adopta hoy por hoy la figura del sufrimiento y de la compasión para con esas diez plagas del “orden mundial” que enumero en *Espectros de Marx*. Proclama a voz en grito aquello mismo de lo que se habla tan poco, tanto en la retórica política oficial como en el discurso de los “intelectuales-comprometidos”, o incluso entre los campeones que creen tener la patente de los derechos del hombre [...] para dar una idea de la magnitud de los problemas que reclaman una solidaridad “internacional” y de los que no se hace verdaderamente cargo ningún Estado, ningún partido, ningún sindicato, ninguna organización de ciudadanos. A esa Internacional pertenecen todos los que sufren y todos los que no son insensibles a la dimensión de estas urgencias, todos los que, cualquiera que sea su pertenencia cívica o nacional, están decididos a conseguir que la política, el derecho y la ética se vuelvan hacia aquellas” (DERRIDA, J. “*Non pas l’utopie, l’impossible*” en Op. Cit., pp. 354-355).

Porque, para él, "ser demócrata sería actuar reconociendo que no vivimos nunca en una sociedad (bastante) democrática. Este trabajo crítico y más que crítico, esta tarea deconstructiva, es indispensable para la respiración democrática así como para toda idea de responsabilidad"²³ (sobre la cuestión de la responsabilidad volveré más adelante). Por eso resulta tan necesario como urgente —como ya se ha señalado muy al principio de este artículo— que el pensamiento, en cuanto derecho indefinido e ilimitado (recordemos que éstos son los dos adjetivos que, en los dos primeros textos citados, Derrida atribuía a ese derecho) a decirlo y a pensarlo todo, someta constantemente a un riguroso examen, "en nombre de la democracia siempre por venir como la posibilidad de dicho 'pensamiento'"²⁴, a eso que nosotros conocemos hoy por hoy y que seguimos llamando democracia; y que lo haga analizando críticamente los antecedentes y los presupuestos, muchos de ellos ya muy antiguos y arraigados, en los que se asienta el concepto mismo de democracia²⁵, examinando escrupulosa y

²³ DERRIDA, J. "*Autrui est secret parce qu'il est autre*" en Op. Cit., p. 371.

²⁴ "El 'pensamiento' [...] debe incluso, en nombre de una democracia siempre *por venir* como la posibilidad de dicho 'pensamiento', interrogar sin tregua la democracia de hecho, criticar sus determinaciones actuales, analizar su genealogía filosófica, deconstruirla en último término: en nombre de la democracia cuyo ser por venir no es simplemente el día de mañana o el futuro, antes bien una promesa de acontecimiento y el acontecimiento de una promesa. Un acontecimiento y una promesa que constituyen lo democrático: no en el presente, sino en un aquí-ahora cuya singularidad no significa la presencia o la presencia a sí" (DERRIDA, J. "Prefacio" a *Du droit à la philosophie*. Op. Cit., pp. 70-71).

²⁵ En *Politiques de l'amitié*, por ejemplo, al emprender la interminable tarea de radiografiar la historia de lo que ha sido la amistad a través de las memorias griega y cristiana y sobre todo, en Europa y, muy concretamente, durante —y después— de la Revolución francesa, Derrida hace hincapié, entre otras cosas, en que el ideal republicano, pero asimismo democrático, de una fraternidad universal está enraizado tanto en la virilidad (con exclusión por ende, ya de entrada, de la amistad entre mujeres o entre hombres y mujeres) como en la

detalladamente las “determinaciones” actuales de la “democracia”, sus instituciones y sus leyes, y prestando una especial e interminable atención a toda la serie de poderes y de intereses económicos, políticos y mediáticos tan diversos que corrompen a aquellas y que manipulan demagógicamente la opinión pública. Sólo así cabría la im-posibilidad (volveré sobre esto) de que las actuales instituciones así llamadas democráticas, las cuales no encarnan hoy por hoy sino una predisposición contra el (lo) otro y su consiguiente exclusión, se abran a esa democracia por venir la cual habrá de constituir asimismo, en todo momento, una “invención” del (de lo) otro y de su venida. Una democracia “cuyo ser por venir no es simplemente el día de mañana o el futuro sino, antes bien, una promesa de acontecimiento y el acontecimiento de una promesa”. Ésta es, en efecto, la aspiración ético-política “mesianica”²⁶ de justicia, a saber también, de respeto y de

familia o en el origen. Y esto conduce a Derrida a denunciar los consiguientes riesgos que entrañan inevitablemente no sólo la simbología de la sangre, de la nación, del suelo o de la etnia sino también el androcentrismo ancestral y sublimado de ese concepto dominante de fraternidad, de amistad concebida como una virtud política exclusivamente viril, que le hace preguntarse a Derrida: “¿Es posible abrir al “ven” de una determinada democracia que ya no sea más un insulto a la amistad que hemos tratado de pensar más allá del esquema homofraternal y falocéntrico?” (DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Op. Cit., pp. 339-340).

²⁶ Todo lo que venimos observando a propósito de lo por-venir inscribe, dentro del pensamiento de Derrida, cierto “espacio mesianico”. Ahora bien, es preciso aclarar que este mesianismo es un mesianismo “de antes del mesianismo”, un mesianismo que no tiene nada que ver con el mesianismo tal y como lo entendemos normalmente puesto que se trata de una experiencia mesianica que carece de doctrina o de dogma religioso, distinguiéndose así lo “mesianico” del que habla Derrida de todos los mesianismos determinados, de los grandes mesianismos del Libro. Dicho de otro modo, para Derrida, lo mesianico no puede ser entendido como una verdad, como un universal fuerte y verdadero, como una auténtica posibilidad trascendental u ontológica. Lo que Derrida denomina el “mesianismo sin mesianismo” consistiría, entonces, en “la apertura al porvenir o a la venida del (de lo) otro como advenimiento de la justicia, pero sin horizonte de espera ni prefiguración profética” (DERRIDA, J. “*Foi et savoir...*” en Op. Cit., p. 27).

hospitalidad incondicionales para con la “alteridad más irreductiblemente heterogénea”²⁷ a las que no puede, ni quiere, renunciar el pensamiento derridiano:

Lo que yo llamo “democracia por venir” desbordaría los límites del cosmopolitismo, es decir, de una ciudadanía del mundo. Estaría en consonancia con aquello que deja “vivir juntos” a unos seres vivos singulares (cualesquiera que sean) allí donde todavía no están definidos por una ciudadanía, es decir, por su condición de “sujetos” de derecho de un Estado y miembros legítimos de un Estado-nación, incluso de una Confederación o de un Estado mundial. Se trataría, en suma, de una alianza más allá de lo “político”, tal y como éste se ha determinado desde siempre [...]. Esto no comporta una despolitización, al contrario; pero exige con toda seguridad otro pensamiento y otra puesta en funcionamiento de los conceptos de lo “político” y del “mundo”, que no es el “cosmos”. Dicho lo cual, como todo esto queda por mucho tiempo fuera del alcance, creo que hay que hacer todo lo posible para extender el ejercicio de la ciudadanía en el mundo: demasiados hombres y mujeres están privados de ella de muchas maneras. Cuando no se les niega el título de ciudadanos, se limitan masivamente los “derechos del hombre (y del ciudadano)” a los que pueden aspirar.²⁸

Cfr. asimismo, para la problemática de “lo mesiánico sin mesianismo”, por ejemplo, DERRIDA, J. *Spectres de Marx*. Op. Cit., pp. 266-267): suerte de “espera árida y privada de horizonte”, un “desierto en el desierto” en el que se espera sin esperar, sin esperar nada concreto, y apertura al por-venir de un acontecimiento sin mesías, esto es, una modalidad de venida que carece de una forma determinada y que, por consiguiente también, no sólo carece de relación con un origen o con un fin sino que tampoco se refiere, por descontado, a ningún lugar o pueblo privilegiado.

²⁷ DERRIDA, J. *Marx & Sons*. PUF/Galilée, Paris, 2002, p. 69.

²⁸ DERRIDA, J. “*Auto-immunités, suicides réels et symboliques*” en Op. Cit., p. 190. Cfr. asimismo, por ejemplo, con relación a la cuestión del “vivir juntos”, DERRIDA, J. *Voyous*. Op. Cit., p. 31.

Son ya bastantes las ocasiones en las que, en este artículo, me he referido a la cuestión de la incondicionalidad. Y es que, en el quehacer derridiano, numerosos son a su vez los motivos marcados por ésta. Me refiero, por ejemplo, a la democracia por-venir y a lo por-venir, al acontecimiento así como a la justicia, a la hospitalidad o a la decisión y a la responsabilidad, pero también al don, al perdón, al testimonio, a la invención, etc., por no citar sino algunas de las “viejas” palabras que, tras alterarlas y transformarlas de arriba abajo, va a seguir utilizando Derrida para nombrar esos incondicionales. Incondicionales que no sólo están vinculados a un deber sin deber, a un deber que no debe nada²⁹, y que rompen así tanto con el deber normativo como con el círculo económico del cálculo, de la deuda y del intercambio, de la reciprocidad, de la compensación o del simple reconocimiento, sino que, por añadidura, al no ser posibles, en cuanto incondicionales, sino como im-posibles, también rompen a su vez con el círculo de una ontología de la presencia³⁰.

Vayamos, una vez más, paso a paso:

²⁹ “Una decisión responsable debe obedecer a un “hay que” que no debe nada, a un *deber que no debe nada, que debe no deber nada para ser un deber*, que no salda ninguna deuda, un deber sin deuda y, por consiguiente, sin deber” (DERRIDA, J. *Apories. Mourir – s’attendre aux “limites de la vérité”*, Galilée, Paris, 1996, p. 37). Este “deber sin deuda y, por consiguiente, sin deber” implica que, a la hora de tomar una decisión, no nos dejemos guiar por las obligaciones, las reglas y los criterios previamente establecidos: “No hay regla que se sustraiga aquí al proceso: esas reglas cambian, son flexibles, deben adaptarse. Es un combate continuo, es preciso imponer unas reglas, pero hay que desconfiar de las reglas, de lo que pueden tener a la vez de censurante, de inhibidor, de prohibidor” (DERRIDA, J. “*Artefactualité, homohégémonie*” en *Échographies – de la télévision*, Op. Cit., p. 60).

³⁰ Cfr. por ejemplo, DERRIDA, J. “Comme si c’était possible, “*within such limits*...” en Op. Cit. pp. 315-316.

[...] un *posible* que sólo fuese *posible* (*no imposible*), un *posible* seguramente y ciertamente *posible*, de antemano accesible, sería un mal *posible*, un *posible* sin porvenir, un *posible* ya dejado de lado, por así decirlo, seguro en la vida. Sería un programa o una causalidad, un desarrollo, un despliegue sin acontecimiento. La *posibilitación de ese posible imposible* debe permanecer a la vez tan indecible y, por consiguiente, tan decisiva como el porvenir mismo³¹.

Este posible-imposible derridiano, este im-posible no negativo (cuya mejor explicación se encuentra, por lo demás, en la reflexión nietzscheana del "quizás"), es precisamente lo que permite pensar de una forma radicalmente distinta tanto el acontecimiento³² como la decisión y la responsabilidad.

[...] solamente lo im-posible tiene lugar y el despliegue de una potencialidad o de una posibilidad que se encuentra ya ahí no constituiría nunca un acontecimiento o una invención.

Lo que vale para el acontecimiento vale para la decisión, por consiguiente, para la responsabilidad: una decisión que *puedo* tomar, la decisión que está *en mi mano* y que manifiesta el paso al acto o el despliegue de lo que *ya* me resulta *posible*, la actualización de mi posible, una decisión que sólo depende de mí, ¿sería todavía una decisión?³³

³¹ DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Op. Cit., p. 46.

³² "Si no llega más que lo que ya es posible, por consiguiente, anticipable y esperado, eso no produce un acontecimiento. El acontecimiento sólo es posible si procede de lo imposible. Acontece *como* la venida de lo imposible, allí donde un "quizá" nos priva de toda seguridad y deja el porvenir al porvenir. Ese "quizá" va necesariamente unido a un "sí": sí, sí a aquel(lo) que viene. Este "sí" sería común a la afirmación y a la respuesta, vendría incluso antes de toda pregunta. Un "quizá" como "*perhaps*" (*it may happen*, se diría) antes que con la ligereza del "*vielleicht*", antes que la llamada al ser o la insinuación ontológica, el *to be or not to be* de un "*maybe*", he ahí quizá lo que, al estar expuesto como el "sí" al acontecimiento, es decir, a la experiencia de lo que sucede (*happens*) y de *quien* entonces llega (*arrives*), lejos de interrumpir la pregunta, le otorga su respiración" (DERRIDA, J. "Comme si c'était possible, "*within such limits*"..." en Op. Cit., p. 285).

³³ Ibid. p. 303.

En alguna ocasión, a lo largo de este artículo, he aludido ya también a esa decisión y a esa responsabilidad im-posibles que van más allá de cualquier tipo de saber, de cálculo y de programa y que, por consiguiente, ofrecen una discontinuidad insalvable con respecto a esa otra decisión y a esa otra responsabilidad tradicionales (tanto clásicas como modernas) que cuentan tanto con el respaldo de un saber y de unas normas previas como con la garantía de una identidad, de un sujeto-conciencia libre y autónomo. Para Derrida, por el contrario, la responsabilidad “digna de ese nombre”, la responsabilidad desmesurada, infinita, incondicional, será siempre una responsabilidad “sin regla general ni regulada, sin respuesta otra que aquella que va ligada singularmente, cada vez, al acontecimiento de una decisión sin regla y sin voluntad en el transcurso de una nueva prueba de lo indecible”³⁴. ¿Cuál es el alcance de estas palabras?

Comencemos recordando ese texto ya citado de *Papier Machine* en donde Derrida precisa que lo im-posible al que se refiere “es la figura misma de lo real. Posee su dureza, su proximidad, su urgencia”. En efecto, en “la realidad irreductible de lo real”³⁵ o, por decirlo con otras palabras, en “la realidad irreductible” del “aquí y ahora”, surgen a cada

³⁴ DERRIDA, J. *Passions*. Op. Cit. p. 41. “No diré —afirma Derrida en otro texto— que la deconstrucción se regula sobre un concepto todavía *más elevado* de la responsabilidad, porque desconfío, hemos aprendido a desconfiar también, de ese valor de altura o de profundidad (altitud del *altus*) sino sobre una exigencia que creo más *intratable* de la respuesta y de la responsabilidad. Sin la cual, en mi opinión, ninguna cuestión ético-política tiene ninguna posibilidad de abrirse o de despertar hoy en día” (DERRIDA, J. “Une *“folie” doit veiller sur la pensée*” en *Points de suspension*. Op. Cit., p. 375).

³⁵ DERRIDA, J. “Comme si c’était possible, *“within such limits”...*” en Op. Cit., p. 315.

instante "tareas apremiantes, negociaciones urgentes" que, "por muy insatisfactorias que sean, [...] no permiten la espera" y acerca de las cuales es preciso, por consiguiente, tomar unas decisiones y asumir unas responsabilidades de inmediato. Unas decisiones y unas responsabilidades que – lejos, pues, de regirse por unos criterios, leyes o normas previamente establecidos y de no revelarse, por ende, sino como la simple realización y asunción de lo que de antemano ya es posible– requieren, exigen, para ser "dignas de ese nombre", ser (re)inventadas "cada vez, en la urgencia singular de un aquí y ahora", esto es, en función de cada situación particular, de cada tarea concreta, de cada premura específica. Ahora bien, precisamente para ser "dignas de ese nombre", esas decisiones y responsabilidades también habrán de pasar previa y necesariamente –al igual que todos los demás motivos incondicionales derridianos– por la experiencia de esa doble inyunción contradictoria, indecible que, por un lado, conmina, en efecto, a intervenir de forma práctica e inmediata con vistas a atender y resolver las urgencias insoslayables de los problemas que se plantean en la realidad del aquí y ahora, a la vez que, por otro lado, dicha inyunción exhorta a que todo eso se haga siempre y únicamente en nombre de lo incondicional. De ahí que, para Derrida, sea imprescindible una negociación que, asimismo, se habrá de inventar "singularmente, cada vez":

Cuando se dice negociación, se dice convenio, transacción. Es precisa la transacción, pero está por inventar... Una buena transacción es una invención tan original como la invención más inédita. Es precisa la

transacción en nombre de lo in-tratable, en nombre de lo incondicional, en nombre de algo que no tolera la transacción, y ésta es la dificultad. La dificultad del pensamiento como dificultad “política”³⁶.

Así, por ejemplo, sin renunciar a lo incondicional, a la justicia (tal y como la entiende Derrida), pero para no perder de vista “la realidad irreductible de lo real”, será preciso “transformar y hacer progresar el derecho”³⁷, un derecho determinado, una política y una ética concretas³⁸ que, sin dejar de ser herederos de la tradición, respondan a su vez a nuevas necesidades, a situaciones históricas inéditas, y lo hagan de forma efectiva, esto es, no sólo pensando de otra manera la ciudadanía, la democracia, el derecho internacional, etc., sino asimismo emprendiendo transformaciones precisas de esas instituciones, interviniendo, por ejemplo, de manera concreta en las condiciones de la hospitalidad, creando procedimientos específicos así como un conjunto de leyes jurídico-políticas prácticas que, obviamente, limitarán la hospitalidad

³⁶ DERRIDA, J. “L’ “exception culturelle”: les états de l’État, l’événement” en *Échographies – de la télévision*. Op. Cit., p. 93. Asimismo, en otro texto, Derrida declara: “[...] es preciso negociar lo no-negociable. Esta necesidad no es un mal menor empírico: a través de su indecidibilidad misma es un imperativo. Abre el espacio de la decisión y, por lo tanto, de la responsabilidad (moral, jurídica o política). Y lo abre antes incluso de la negociación entre lo imperativo y lo hipotético, lo incondicional y lo condicional, lo no-negociable y lo negociable” (DERRIDA, J. “Du “sans prix”, ou le “juste prix” de la transaction” en DROIT, R. P. *Comment penser l’argent?*. Le Monde Éditions, Paris, 1992, p. 398). Sobre la cuestión de la negociación, Cfr. asimismo, por ejemplo, DERRIDA, J. *Voyous...* Op. Cit., p. 53.

³⁷ DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Galilée, Paris, 1997, p. 57.

³⁸ Cfr. por ejemplo, DERRIDA, J. *De l’hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1997, p. 131.

incondicional pero que, en todo caso, la organizarán y la harán viable.

Este tipo de negociación constituye, sin duda, el lugar de la más grave, efectiva y difícil de las decisiones y responsabilidades políticas, éticas y jurídicas allí donde resulta necesario cambiar las leyes, la legislación, las costumbres, los discursos, sin olvidar nunca que esto se hace siempre en nombre de lo incondicional, de lo im-posible, a saber una vez más, de lo que Derrida también denomina "justicia"³⁹:

Lo indeconstruible, si lo hay, sería la justicia. El derecho, por su parte, es deconstruible, afortunadamente, es indefinidamente perfectible. La justicia: yo estaría tentado de entender en ella hoy en día el mejor nombre para aquello que no se deja deconstruir, es decir, aquello que da su movimiento a la deconstrucción, aquello que la justifica. Es la experiencia afirmativa de la venida del (de lo) otro como otro⁴⁰.

Una justicia indeconstruible que, en contraposición al derecho, Derrida entiende pues como una exigencia no codificable, incalculable, infinita que, en cuanto tal, reclama un respeto incondicional a la alteridad absoluta e inalienable del otro. De la misma manera que ocurre en el caso de la justicia con respecto al derecho, así también todos los demás motivos de lo im-posible y de lo incondicional que –como ya se ha apuntado– sólo se dan, sólo tienen lugar, en un espacio en donde ya no rigen ni el deber normativo ni el círculo

³⁹ Con respecto a la cuestión de la justicia, cfr., por ejemplo, DERRIDA, J. *Spectres de Marx*. Op. Cit., pp. 47 y ss.

⁴⁰ DERRIDA, J. "La déconstruction de l'actualité". Op. Cit., p. 70.

económico del cálculo y de la deuda, siempre serán heterogéneos e irreductibles a sus “contrarios” condicionales, posibles, calculables y programables. Ahora bien, estos mismos motivos im-posibles que, en la medida misma en que son incondicionales, “queda[n] por mucho tiempo fuera del alcance” (de ahí, como leíamos en el primer texto citado de *Politiques de l'amitié*, la necesidad imprescindible de “marcar estratégicamente [...] el límite entre lo condicional [...] y lo incondicional” así como “la posibilidad y el deber para la democracia de de-limitarse ella misma”), también habrán de ser siempre, a la vez, indisociables e inseparables de aquellas nociones, condicionales, que están en sus antípodas y a las que exceden. Sólo así podrán estos motivos im-posibles, incondicionales, tornarse funcionales, efectivos y responder, de esa manera, a los ineludibles imperativos del aquí y ahora.

Esta paradoja, que sin duda resulta difícil de pensar y, más todavía, de poner en práctica (de ahí, para Derrida, la necesidad de la negociación), es sin embargo una especie de ley (sin duda también paradójica) recurrente que rige, en el pensamiento de Derrida, todos estos motivos ligados a un deber sin deber y a una responsabilidad la cual, al aspirar a hacer lo imposible y a responder a lo im-posible, al afirmar incondicionalmente el acontecimiento, lo por-venir, la venida de lo radicalmente otro, en definitiva, la democracia por venir, no puede, por descontado, sino estar siempre más allá del derecho, de la ética y de la política.

El *momento* de una amistad

Duelo, trabajo de duelo y contraduelo

JAVIER AGÜERO ÁGUILA

Cuanto más oscura es la noche,
más brillantes son las estrellas.
Cuanto más profundo es el duelo,
más cercano está dios.
(F. Dostoievski)

A Guido Lagos Garay, donde sea
que esté.

Problematizar el duelo¹

“Al sobrevenirle entonces al ser humano la muerte, según parece, lo mortal en él muere, pero lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte”².

En el momento de este relato Sócrates estaba condenado a muerte. Para ser precisos habría que decir que estaba a la *espera* o en la víspera de su muerte; atento a la llegada de su propia muerte y, de alguna forma, adelantándose a su propio luto, imaginando y por lo tanto experimentando su propio duelo. Estas palabras son las de un enlutado. En este estar *a*

¹ Todas las citas de autores franceses han sido traducidas al español por el autor de este artículo.

² PLATÓN. “Fedón”. *Diálogos III*. Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Ed. Gredos, Madrid, 1993, p. 122.

la espera de su propia muerte y por lo tanto frente a la revelación de un final cercano e inminente, lo que narra el relato de Fedón de Elis y que escribe Platón es, al menos, una afirmación. Esta afirmación tiene que ver con un exceso o un resto sustancial que se resiste a la muerte y que no se deja colonizar por ella. La muerte que pareciera todo lo arrasa y aniquila, pues bien, no podría con este suplemento al cual Sócrates llama inmortalidad; inmortalidad —quizás— no entendida aquí como el simple contrario de la mortalidad, sino como la afirmación de ese resto inatrapable que se fuga y *se aleja salvo e indestructible*. Es entonces que la muerte tiene un lugar y una posibilidad para desplegarse y, así, acabar con el mundo material y físico del hombre. Tiene esa posibilidad porque la inmortalidad se la ofrece *dejándole el lugar, haciéndole un espacio, permitiendo su llegada*.

Es en esa dimensión inmortal, inatrapable e inubicable, sin economía posible e irreductible a cualquier fenomenología, donde quisiéramos pensar al duelo. Quizás decir: *problematizar al duelo*, esto es darle, también, una posibilidad política sin alejarnos nunca de su imposibilidad latente, extensiva y aporética. El duelo como un lugar para la justicia y la amistad, para los fantasmas y los desaparecidos, para una ética de la responsabilidad. En fin, y si se nos permite, pensar al duelo como un regalo de la muerte para la deconstrucción.

La llegada metafísica

Partiremos entonces por un duelo, quizás uno *a* muerte o, más bien, uno que pone a la muerte misma en disputa para dejarnos herencias incalculables y rutas múltiples. Pensamos en el duelo *a* muerte entre Derrida y Freud o en un duelo *por la* muerte de uno de ambos, y más allá del nombre propio, en aquello que les sobrevive como herencia y de lo cual ya no son dueños, hablamos de la deconstrucción y el psicoanálisis. Vale la pena preguntarse quién es el enlutado en esta historia de herencias y legados: ¿Quién hizo el luto primero: Freud o Derrida? ¿quién lloró por el otro o invocó su fantasma por primera vez? ¿es el compromiso de Derrida con el psicoanálisis una especie de duelo filosófico en honor a Freud y, entonces, la deconstrucción una viuda (infiel) del psicoanálisis?³ Deberíamos partir entonces, así, incondicionalmente, por Freud.

En primer lugar, el artículo publicado por Freud en 1917 titulado *Duelo y melancolía*⁴ se nos presenta menos como un texto fundado sobre la observación y análisis clínico de un gran número de casos y más como un tratado filosófico sobre

³ En la entrevista que realicé a Elisabeth Roudinesco en agosto del 2015 y que es publicada en este mismo libro, ella afirmaba que, por sobre Foucault, Derrida fue el más importante de los filósofos franceses que contribuyeron a expandir críticamente el psicoanálisis, sobre todo en relación a la obra de Freud. Este es un apunte interesante en la medida que se identifica a Derrida como el *no-psicoanalista* más relevante en la escena del pensamiento francés del siglo XX.

⁴ FREUD, S. "Duelo y melancolía" en *Obras completas*, Tomo XIV (1914-1916): Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico; Trabajos sobre metapsicología y otras obras, traducción de J. L. Etcheverry, Amorrotu, Buenos Aires, 1984, pp. 237-255.

el inconsciente y sus actualizaciones⁵. Como lo sostiene el mismo Freud:

(...) renunciamos de antemano a pretender validez universal para nuestras conclusiones y nos consolamos con esta reflexión: dados nuestros medios presentes de investigación, difícilmente podríamos hallar algo que no fuera típico, si no para una clase íntegra de afecciones, al menos para un grupo más pequeño de ellas⁶.

Ahora bien, más allá de que no estemos frente al clásico análisis de Freud, tampoco estamos de cara a un texto menor, por el contrario, *Duelo y melancolía* es de esos trabajos en donde se nos permite acceder más profundamente al sistema de pensamiento freudiano, independiente de que no responda cabalmente a su consabida pulsión empírica. Hablamos en este texto de una concepción del duelo que se revela menos psicológica y más metafísica. Esto indica que cuando el duelo deja de ser puramente un problema de sufrimiento psicológico por la pérdida de alguien cercano y se le sustrae, entonces, de su mecánica psicologizante, el duelo mismo se nos revela extensivo y sustancial⁷.

⁵ Es importante señalar que este texto es escrito en un momento específico en la elaboración teórica de Freud y que corresponde a sus trabajos sobre metapsicología y narcisismo. Conviene señalar también que el texto se encuentra fuertemente determinado por el período de guerra en el cual fue escrito, y en el que Freud tenía a sus tres hijos en el campo de batalla.

⁶ FREUD, S. *Duelo y...* Op. Cit., p. 241.

⁷ Para profundizar en esta noción de apertura freudiana –que se expresaría en *Duelo y melancolía*– hacia una dimensión más metafísica, se recomienda: LACROIX, A. “L’expérience du deuil met la philosophie à rude éprouve”, *Philosophie Magazine*, Mensuel N° 84, Novembre, 2015, pp. 42-43.

Para Freud el duelo y la melancolía se emparentan fuertemente. Sabemos a partir del texto que el duelo “es la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”⁸. Sin embargo, y aunque las causas específicas del dolor sean identificadas, Freud nos dice que en algunas personas lo que tenemos no es duelo, sino melancolía. Lo importante en este momento es saber que Freud no le atribuye al duelo características patológicas y que es sólo la melancolía la que puede rotularse como enfermedad. En esta dirección el duelo se entiende como algo que puede superarse solo, sin ayuda terapéutica y que no requiere de la urgencia de un análisis⁹. “Confiamos en que pasado cierto tiempo se lo superará, y juzgamos inoportuno y aun dañino perturbarlo”¹⁰.

Freud sostiene que en el duelo existe *una entrega incondicional* por parte del enlutado. Se recoge en él, lo habita y se dispone a con-vivir con él. Se le asume como el estado de las cosas y se le percibe como un lugar hospitalario donde es necesario —emocional y éticamente— permanecer. Inicialmente no queremos reemplazar el objeto perdido y nos inhibimos frente a la posibilidad del relevo. Todo esto

⁸ FREUD, S. *Duelo y...* Op. Cit., p. 241.

⁹ Pese a esta diferencia sustantiva, el duelo y la melancolía se reúnen, también, en lo que podemos llamar sus efectos primarios. La pérdida de una persona, tal y como lo plantea Freud, implica también una pérdida de interés por el mundo exterior, y se niega todo aquello que no se vincule al muerto o a lo perdido. Se expresa, tanto en el duelo como en la melancolía, el intento por crear una lateralidad, una realidad alterna que se abrevia en la imagen de lo que se fue. Todo lo que resulte productivo y que de alguna forma se emparente con lo cotidiano y el mundo de la vida es percibido como una traición, o bien, como lo que no es permitido.

¹⁰ FREUD, S. *Duelo y...* Op. Cit., p. 242.

provoca lo que Freud denomina “un angostamiento del Yo”¹¹ (*Einschränkung des Ichs*). *Angostamiento del yo* que significaría que nuestros esquemas psíquicos de comprensión y asimilación de la realidad y la cultura tiendan a debilitarse, a derivarnos, quizás, a estados pulsionales más cercanos a la acción de un ello encendido por la constatación de la pérdida. “Si esta conducta no nos parece patológica, ello sólo se debe a que sabemos explicarla muy bien”¹². En definitiva, y a pesar de la *pesantez* existencial que implica el duelo, éste no ficha para Freud en ninguna de sus categorías patológicas.

Es entonces que entra en escena la célebre a la vez que polémica fórmula freudiana del *trabajo de duelo*.

Hablamos primero de *trabajo*, es decir, de un gasto. Cuando hablamos de *trabajo* nos referimos a un proceso mediante el cual liberamos y gastamos energía para conseguir la aparición de un producto; trabajo como disposición fundamental al hombre que ordena a la vez que posibilita su relación con el mundo. A esto hay que sumarle la palabra *duelo*, esto es, una experiencia dolorosa que remite siempre a una pérdida y que compromete al yo en su relación con la realidad. Resumiendo, el trabajo de duelo puede ser entendido como un proceso de desgastamiento del yo en su relación con lo real para llegar, finalmente, a estabilizar la distribución libidinal:

¹¹ Ídem.

¹² Ídem.

Ahora bien, ¿en qué consiste el trabajo que el duelo opera? Creo que no es exagerado en absoluto imaginarlo del siguiente modo: el examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto. A ello se opone una comprensible renuencia; universalmente se observa que el hombre no abandona de buen grado una posición libidinal, ni aun cuando su sustituto ya asoma¹³.

Siguiendo a Freud, podemos asumir inicialmente que el trabajo de duelo parte con la constatación de una desestabilización: la de la libido. Frente al *shock* que nos produce la pérdida de quien amábamos, la libido se estremece puesto que se vería exigida a sustraerse de lo que era su objeto de deseo, placer, amor, etc. Sin embargo, y pese al golpe que implica la muerte de un cercano, la libido parece no ser itinerante y se resiste a esta sustracción de sí misma respecto del objeto perdido. Sin embargo, la dimensión libidinal, aunque estremecida, comienza a organizarse para gestionar el reemplazo. Esto sería lo que le es más propio y sería, también, el inicio del trabajo de duelo¹⁴.

¹³ Ídem.

¹⁴ Aunque no es común, Freud señala que en algunos casos la resistencia de la libido a abandonar el objeto puede provocar una *psicosis alucinatoria del deseo*. En el caso del duelo esta alucinación podría derivar en *amentia*, es decir una *confusión alucinatoria aguda*. La *amentia* provocaría fantasías del deseo que se manifestarían en sueños diurnos y en delirios agudos. Cfr. FREUD, S. "Complemento metapsicológico a los doctrina de los sueños", en *Obras Completas*, Tomo XIV (1914-1916): *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico; Trabajos sobre metapsicología y otras obras*. Traducción de J. L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1984, pp. 228-229.

El trabajo de duelo pide entonces que la realidad sea acatada. Sin embargo, este acatamiento no es inmediato puesto que la asimilación de la realidad no puede darse de un solo golpe y debe ser asumida paulatinamente, *pieza por pieza* señala Freud. Esto da cuenta que para Freud la realidad no se trata de un bloque, sino de partes o momentos que la configuran. La realidad es fragmentaria y su misma asimilación supondría la incorporación de estos fragmentos. Más allá de la concepción del trabajo de duelo, lo que se nos revela en este texto, además, es el imaginario respecto del mundo que Freud guarda y que desplaza a la dimensión terapéutica de su trabajo. La realidad no es de una sola pieza. Esto implicaría “un gran gasto de tiempo y de energía de investidura, y entretanto el objeto perdido continúa en lo psíquico”¹⁵.

La realidad entonces debe ser investida, este es el trabajo, re-estabilizar el dominio de la realidad estremecida por la conmoción libidinal. Sin embargo el asunto se complejiza cuando, paralelamente a la investidura de la realidad, mantenemos el objeto amado y perdido dentro de nuestro mundo psíquico, como si estuviera en una suerte de cautiverio, o bien, hecho rehén. Hablamos aquí de secuestro, temporal claro está —*entretanto el objeto perdido continúa en lo psíquico*—, pero un secuestro al fin. No obstante es un cautiverio simbólico porque el objeto, a esta altura, también

¹⁵ FREUD, S. *Duelo y...* Op. Cit., p. 243.

lo es. Aquello que fue hecho rehén está muerto y sólo se disemina en nuestra psiquis como un éter de la memoria.

En esta misma línea, es que el trabajo de duelo pareciera no solamente articularse en torno al dolor o al sufrimiento que le es inherente sino que, también, en torno a una promesa. Esta promesa se despliega hacia un futuro en donde al final del trabajo de duelo el yo se nos revela recompuesto, rehabilitado y nuevamente en forma para distribuir su libido. Después de la travesía que es constitutiva del duelo propiamente tal –travesía donde hay dolor, desesperanza, negación, desesperación, etc.– habría una recompensa; recompensa que se traduce o se expresa en un nuevo espacio libidinal susceptible de ser ocupado por un yo que ha vuelto al mundo para ser parte de la realidad. “Una vez cumplido el trabajo del duelo el yo se vuelve otra vez libre y desinhibido”¹⁶.

Ahora bien, diremos inmediatamente que lo anterior puede devenir contradictorio, en tanto le adjudicamos al psicoanálisis y a sus conceptos fundamentales, historicidad. Pensamos por ejemplo en la noción de inconsciente. Freud sostiene explícitamente que los procesos del inconsciente no están ordenados con arreglo al tiempo. No obstante, la única manera de ingresar a esa dimensión anacrónica y sin

¹⁶ Ídem.

temporalidad es accediendo a la experiencia humana particular, la misma que se despliega sobre un plexo de significaciones históricas específicas. Podemos decir entonces que el duelo como experiencia histórica hace posible el ingreso a un análisis del inconsciente, el cual nada tiene que ver con el tiempo y su secuencialidad. Freud señala en esta dirección que: “Los procesos del sistema *Icc* son atemporales, es decir, no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el trascurso de éste ni, en general, tienen relación alguna con él”¹⁷.

Volvamos a la idea de que la realidad durante el trabajo de duelo debe ser reconstruida *pieza por pieza* y no de un jalón. Volvamos para reposicionar la idea de lo económico que iría de la mano con el trabajo de duelo nuevamente. Siguiendo a Freud, sabemos que el duelo gestiona de tal manera el reemplazo libidinal que, podríamos decir, es exitoso en la consecución de su objetivo. Nos referimos a que el trabajo de duelo se nos muestra efectivo, triunfador y solvente en el despliegue de su gasto, posibilitando el regreso del yo lastimado al mundo, si se quiere, de la vida cotidiana. Sin embargo, en este rearmar *por-parte* la realidad que se vio conmovida por la pérdida de quien amábamos, podríamos

¹⁷ Cfr. FREUD, S. “Las propiedades particulares del sistema *Icc*”, en *Obras completas*, Tomo XIV (1914-1916): Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico; Trabajos sobre metapsicología y otras obras, traducción de J. L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1984, p. 184.

preguntarnos junto a Freud por qué, si el duelo es exitoso y conoce la ruta de la reposición libidinal, no genera en vistas a otros futuros duelos una suerte de secuencia, de método si se prefiere, a partir del cual el dolor se sepa monitoriable y finalmente superado. Respondemos junto a Freud que una tal inquietud no podría tener una respuesta elaborada (quizás por la falta de material empírico del que, según el mismo Freud, adolece *Duelo y melancolía*), sin embargo se intuye una constante en el transcurrir del trabajo de duelo; constante que podría estar siempre a la base de una potencial superación del duelo propiamente tal. Nos referimos al principio de realidad que ejecuta drástica y sistemáticamente su sentencia: “El objeto ya no existe más”¹⁸. Y es frente a esta tajante constatación que el trabajo de duelo podría resultar siempre logrado. Todos los recuerdos, pasiones, memorias, etc., que nos ataban al objeto perdido se estrellan una y otra vez frente a este muro que nos enrostra su desaparición. Entonces entra en juego la necesidad narcisista de prevalecer, de seguir existiendo más allá de aquel que me dejó el duelo como herencia. El yo vuelve al mundo intentando sacudirse el destino de muerte y se reafirma confirmando el desplazamiento de su libido hacia otro objeto, ahora, vivo¹⁹.

¹⁸ FREUD, S. *Duelo y...* Op. Cit., p. 252.

¹⁹ Cfr. Ídem.

La sombra del objeto

Sin embargo, quizás se trate de la melancolía y no del duelo. Quizás se trate de la melancolía porque a partir de ella se abre el camino hacia una “condición” metafísica en donde polemizan los elementos más sustanciales de un yo fracturado. Partamos con esta cita de Freud:

Apliquemos ahora a la melancolía lo que averiguamos en el duelo. En una serie de casos, es evidente que también ella puede ser reacción frente a la pérdida de un objeto amado; en otras ocasiones, puede reconocerse que esa pérdida es de naturaleza más ideal. El objeto tal vez no está realmente muerto, pero se perdió como objeto de amor (P. ej., el caso de una novia abandonada). Y en otras circunstancias nos creemos autorizados a suponer una pérdida así, pero no atinamos a discernir con precisión lo que se perdió, y con mayor razón podemos pensar que tampoco el enfermo puede apresar en su conciencia lo que ha perdido. Este caso podría presentarse aun siendo notoria para el enfermo la pérdida ocasionadora de la melancolía: cuando él sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él. Esto nos llevaría a referir de algún modo la melancolía a una pérdida de objeto sustraída de la conciencia, a diferencia del duelo, en el cual no hay nada inconsciente en lo que atañe a la pérdida²⁰.

De entrada se nos muestra, nuevamente, el parentesco cercano entre el duelo y la melancolía. Ambos son un segundo momento frente a la experiencia de la pérdida y ambos se comprometen con el sufrimiento que este

²⁰ Íbid. p. 243.

momento implica. Sin embargo, nos encontramos de frente con la palabra *ideal* como algo propio del melancólico. Aún más, Freud escribe sobre una suerte de *naturaleza ideal* que se correspondería únicamente con esta patología. Este idealismo se constituye a partir de que no siempre el dolor del melancólico proviene de alguien muerto, desaparecido, enterrado, sin vida. Caemos en cuenta de que Freud le otorga a la muerte un cierto sesgo material; una condición radicalmente física y tangible que se opondría a la ideal, representada originalmente en la patología melancólica cuyo desaparecido aún prevalecería en el mundo de los vivos. Esto es cuando menos inquietante puesto que el sentido común nos diría que más bien tendemos a idealizar *al que no está* mucho más que *al que está*. La melancolía freudiana en esta línea viene a convertir en etéreo lo que está presente y actualizado y, a la inversa, le atribuye materialidad a lo que desapareció, a lo in-actual.

Ahora, tanto como la melancolía idealiza, confunde. Otra de sus características centrales según Freud viene a ser la incapacidad, tanto para el terapeuta como para el paciente, de precisar aquello perdido. Probablemente el melancólico no tenga una tumba donde domiciliar los restos de su muerto ni tampoco cuente con certezas de fechas, horas, causas, partes médicos, etc., que le permitan racionalizar la partida de su objeto. Hay en la melancolía, decimos, un *errar*. Errar quiere decir aquí dos cosas. Primero lo que se identifica como dar tumbos, andar sin rumbo fijo y, segundo, equivocarse, no apuntar, ser errático.

Ahora bien, todo el problema de la melancolía se agudiza por la acción de una segunda perplejidad que entra en juego. No es solamente no saber qué o quién es lo que se ha perdido, sino que también no se sabe lo que el melancólico pierde de sí mismo. Hay, entonces, una doble pérdida que agudiza la patología. La melancolía es errante pero no sólo en relación a lo que desapareció en la exterioridad, sino que se revela aún con mayor complejidad al interior del *perdedor*. ¿Qué es lo que se ha ido del sí-mismo?, ¿cuál es ese fragmento del yo en fuga que inhabilita para siempre el surgimiento del trabajo de duelo?, ¿es, entonces, la condición errática de la melancolía lo que permite acceder a ese espacio metafísico desvinculado de cualquier economía del sufrimiento?

Como lo expresa el texto freudiano, en la melancolía lo que se pierde se alojaría en el inconsciente y, por lo tanto, su ubicación e identificación resulta improbable. El objeto perdido se nos revela entonces como algo in-objetable, es decir, sin presencia ni temporalidad específicas que permitan la organización de un trabajo y, así, gestionar el reposicionamiento de la libido. Al no haber conciencia de lo perdido (o bien que lo perdido no descansa en la consciencia), es en la órbita de lo inconsciente donde habría que incursionar.

En esta dirección, resulta importante apuntar que en el sujeto melancólico se revela algo que en el duelo no es evidente, nos referimos a “una extraordinaria rebaja en el sentimiento yoico (*Ichgefühl*)”²¹. El texto freudiano relata una suerte de

²¹ Ídem.

pauperización del yo que no vemos en el duelo y que pareciera ser lo propio de la melancolía. Esta pauperización se diseminaría a nivel psíquico de manera patológica e implica necesariamente una enorme pérdida en la autovaloración: “El enfermo nos describe a su yo como indigno, estéril y moralmente despreciable; se hace reproches, se denigra y espera repulsión y castigo. Se humilla ante todos los demás y conmisera a cada uno de sus familiares por tener lazos con una persona tan indigna”²². El yo melancólico debe hacer frente a una fractura que excede por mucho la realidad. Su desvinculación no es con la cultura ni con la cotidianidad, sino que desarrolla una pulsión autodestructiva que denigra fuertemente su propia condición de sujeto. Si el duelo polemiza con el exterior, la melancolía lo hace, radicalmente, con el interior. Ahora bien, este flagelo de la dimensión yoica es un espacio inclasificable que el psicoanálisis reporta como complejamente pulsional y en donde el inconsciente teje difusas manifestaciones. Al respecto Freud señala que el melancólico “nos pone ante una contradicción que nos depara un enigma difícil de solucionar. Siguiendo la analogía con el duelo, deberíamos inferir que él ha sufrido una pérdida en el objeto; pero de sus declaraciones surge una pérdida en su yo”²³.

La patología melancólica alcanza su mayor nivel cuando la libido, incapaz de identificar y habitar otro objeto de deseo, se vuelve sobre el mismo yo. En otras palabras, la libido regresa a donde se originó, produciendo un daño efectivo y

²² Ibid. pp. 243-244.

²³ Ibid. p. 245.

notable sobre la estructura yoica. Este retorno de la libido al yo implicaría que el yo mismo se identifique con el objeto perdido, con lo que ha desaparecido, desplegándose una complejísima confusión entre el yo nuevamente y aquello que es el origen de sus propios trastornos. “La sombra del objeto cayó sobre el yo”²⁴ sostiene Freud, instalando con esta frase una oscura trama de desplazamientos y confusiones en donde desproporcionadamente el yo y lo desaparecido se emparentan. “De esa manera, la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por identificación”²⁵.

Ahora: ¿por qué melancolía, *quizás*, más que el duelo?, ¿por qué se trataría más de aquello que no podemos identificar como perdido y menos de lo que tiene tumba y es identificable? La melancolía como espacio de enfrentamiento y confusión del yo con su objeto amado, muestra y expande una dimensión en donde la noción de trabajo de duelo es estéril. La melancolía freudiana que, insistimos, no puede sino comprenderse con el duelo, revela en su desplazamiento libidinal hacia las interioridades del yo una radical imposibilidad de gasto; si hay algún tipo de energía puesta en juego, ésta no es precisamente la que se orienta a producir un puro reemplazamiento objetual de la libido, sino más bien un tipo de energía regresiva —si es que algo así puede existir— que enfrenta al yo consigo mismo en un plano de confusión elemental producido por los movimientos de la libido.

²⁴ Ibid. p. 246.

²⁵ Ibid. pp. 246-247.

Una economía del duelo: *ser justos con Freud*

Apuntábamos anteriormente que la noción de trabajo de duelo es polémica y ha sido motivo de análisis para no pocos detractores. La psicoanalista francesa Anne Dufourmantelle, por ejemplo, sostiene que “por más reveladora que sea, esta expresión nos parece inapropiada, porque pareciera que, en el duelo, todo el trabajo se conduce más bien en el sentido de la impotencia, de la aceptación de la pérdida. Se trataría más bien de deshacer el duelo”²⁶. El duelo en esta dirección nos parece un problema, una suerte de ecuación que podría ser solucionada a través de la instalación de un proceso. El duelo molesta, perturba y tiene que ser deshecho puesto que el ser humano —o aquel que le sobrevive al muerto— se revela ontológicamente incapaz de mantenerlo para siempre.

Por otro lado, Vinciane Despret plantea que el trabajo de duelo es una suerte de dispositivo cultural que prohíbe la idea de sobrevivencia más allá de lo que lo físico permite. Esto implicaría, a su juicio, una suerte de secularización respecto de la idea de la muerte y el triunfo de una visión mercantil al momento de enfrentarse de cara a la experiencia de duelo. Si el trabajo de duelo persigue básicamente el reemplazo de un objeto libidinal por otro, entonces lo que estaría operando es una lógica sustitutiva de objetos de consumo. Todo esto le parece aún más pretencioso en la medida que hacemos circular la idea de trabajo *postmortem* al interior de los duelos propiamente políticos, es decir, el duelo

²⁶ DUFOURMANTELLE, A. “Ceux qui restent”, *Philosophie Magazine*, Mensuel N° 84, Novembre, 2015, p. 44.

por los desaparecidos, los muertos de las guerras, las víctimas de exterminios masivos, etc.²⁷. Según Despret, los enlutados se resisten a la muerte como idea de nada, como la extinción total y absoluta de la memoria. Esto atrinchera al duelo mismo en una dimensión exclusivamente psíquica anulando cualquier potencial *duelo social*, por ejemplo²⁸.

Las críticas a la noción de trabajo de duelo son múltiples, pero lo cierto es que queremos *hacerle justicia a Freud*. Y ser justos implica en este texto intuir que es sólo a partir de Freud que el acontecimiento de la muerte puede mostrarse expansivo y el duelo adquirir una tonalidad aporética. Freud efectivamente hace del duelo un ejercicio de sistematicidad histórica que asume el reemplazo libidinal como la superación de un estado de dolor. Sin embargo, su duelo patológico, la melancolía, es una invitación desequilibrante que tiende a desplazarnos a un trasfondo metafísico donde se mezclan complejas aporías del ser en relación a la muerte. Podríamos decir que el trabajo de duelo muestra, por defecto de su propia condición de proceso, la ruta hacia la imposibilidad de “superación” del muerto que habitaría en la melancolía. Creemos que en el duelo freudiano hay algo que es insustituible, que no se presta a la rotación, o bien, algo cuyo reemplazo es imposible.

²⁷ Estas ideas trabajados por Vinciane Despret fueron recogidas en ELTCHANINOFF, M. “Parle avec eux”, *Philosophie Magazine*, Mensuel N° 84, Novembre, 2015, pp. 56-57.

²⁸ Cfr. ALLOUCH, J. “*Le deuil, aujourd’hui*”, Conferencia en el Centro Centre Georges-Pompidou, París, 23 de febrero 2006. Disponible en: <http://www.jeanallouch.com/pdf/190>

El trabajo de duelo es, por cierto, una condición asociada a una suerte de metafísica de la presencia y a una temporalidad concreta. No podemos sustraernos de esta característica inherente a la noción de trabajo y, desde Freud, a la intencionalidad terapéutica que la constituye. Sin embargo, no es sino a partir de un duelo posible que comenzamos a vislumbrar lo imposible —que bien podría denominarse melancolía—. Si el duelo es lo condicional, pues bien, la melancolía se disemina en el ámbito de lo incondicional, expresando en esta misma conversión, una serie de complejidades filosóficas y aporías que la “derivan” hacia el acontecimiento irresoluto de la deconstrucción.

El duelo de los amigos

(...) La certeza melancólica de la cual hablo comienza pues, como siempre, en lo viviente mismo de los amigos. No solamente por una interrupción sino por una palabra de interrupción. Un *cogito* del adiós, este saludo sin retorno, firma la respiración misma del diálogo, del diálogo en el mundo o del diálogo más interior. El duelo entonces no espera más. Desde este primer encuentro, la interrupción va antes que la muerte, la precede, enluta a cada uno de un implacable futuro anterior. Uno de nosotros *deberá* quedarse solo, ambos lo sabíamos anticipadamente. Y desde siempre²⁹.

²⁹ DERRIDA, J. *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème* (Conferencia pronunciada en la memoria de Hans-Georg Gadamer en la universidad de Heidelberg, febrero, 2003), Galilée, Paris, 2003, p. 22.

Otra vez la melancolía, pero esta vez como una certeza. Ahora es una melancolía que tiene que ver con el futuro, con una nostalgia del futuro, con un futuro anterior. Es una melancolía que desbarata al tiempo en su secuencialidad lógica y nos traslada a un espacio in-presente, en donde el tiempo fue subvertido (*Il faut donc la mélancolie*)³⁰. Esta melancolía no tiene como escenario original la muerte, el fin, sino que surge ahí donde la vida se distribuye como amistad, como reciprocidad que se reconoce en la intersección de las alteridades. Derrida nos habla de una interrupción en este tránsito de vida y amistad. Esta interrupción, sin embargo, se nos revela sin tiempo y sin espacio y desde siempre contorneando los bordes del *entre*. Todo lo que ha sido el ir y venir de nuestra vida con el otro, estaría desde siempre firmado por la llegada de esta interrupción total. No hay posibilidad de sacudirse esta melancolía disruptiva con trabajo alguno, ella es, desde ya y desde antes y para siempre, la piel y el tono de una amistad. Hablamos del duelo como el gran interruptor que desfonda (a la vez que repleta) nuestro paso por el mundo. El duelo siempre estuvo ahí; siempre fue quien dirigió la mano que escribió la historia y, por más desconcertante que nos parezca, condujo desde su espectral orilla el círculo amoroso de una amistad. Ya sabíamos sin saberlo que uno de nosotros tenía que continuar solo. Es este el sello y la impronta de los amigos. La buena nueva, tal como Derrida nos dice, es que el que queda es receptor y emisor al mismo tiempo de una herencia. Esta es una herencia que sólo pudo surgir en los múltiples instantes en

³⁰ Ibid. p. 74.

donde la vida brilló para los amigos, y en donde el duelo se insinuaba una y otra vez con su potencia melancólica. Esta herencia de la que hablamos es el diálogo ininterrumpido. Y decimos ininterrumpido aunque se trate del fin del mundo para ese que muere, y cada vez otro fin de mundo para ese otro que también se va. Nosotros, los que quedamos, somos receptores al tiempo que emisarios del fin del mundo, siempre³¹.

El que queda se siente responsable de llevar en sí mismo al otro y también a su mundo. Ese mundo desaparecido y aniquilado que conlleva la muerte de alguien, toda vez y a cada vez. Es el responsable de ser el testigo de un mundo desaparecido, es decir, de un mundo sin mundo. El duelo ya no es —no podría serlo de ninguna manera—, un trabajo; no hay gasto, ni consumo, ni reemplazamientos, sino una responsabilidad radical frente a la alteridad que ya no es más alterna, puesto que con su fin de mundo se llevó su mundo, no obstante soy yo el encargado de testimoniar su cataclismo como herencia.

¿Qué hay en este diálogo? o más bien: ¿qué es lo que se dialoga cuando es un muerto el interlocutor? ¿cómo nos dirigimos al que no está si no es a través de los sonidos y los sentidos de una palabra? y, entonces: ¿cómo evitar que todo lo dicho no sea un homenaje para los que quedan? Este es el riesgo, precisamente, hacer de un adiós y de un duelo un trabajo para quienes se sienten deudos, para los que

³¹ Ibid. pp. 22-23.

sobreviven al muerto, para los que lloran sobre la tumba del cuerpo sin vida. Las palabras, ante el que ya se fue, se arriesgan a ser consolación y podrían dar inicio a la fórmula del trabajo de duelo, permitiendo que el adiós sea un saludo para los sobrevivientes y no para el que, a esa altura, habita subterráneamente:

Ocupada de sí misma, una palabra tal arriesgaría en este regreso desviarse de lo que es aquí nuestra ley, y ley como *rectitud*: hablar directamente, dirigirse directamente *al* otro, y hablar *para el* otro que se ama y se admira antes de hablar de él. Decirle “*adiós*”, a él, Emmanuel, y no solamente recordar lo que nos habrá, en principio, enseñado de un cierto Adiós”³².

Así, Derrida siguiendo a Lévinas nos señala que el tiempo de la muerte es un tiempo sin-respuesta. Es, más que nada, habitar en el espaciamiento infinito de esperar esa respuesta que no llegará nunca. Es todo lo pendiente, lo que no nos dijimos y lo que dejamos flotando *suspensivamente*, mientras vivíamos regocijados en el duelo anticipado de una interrupción siempre porvenir. La sin-respuesta inubicable en un tiempo lógico y solamente (im)posible en el circuito espectral de la conversación con los fantasmas. “La muerte como paciencia del tiempo”³³ y no como la estación final en donde ésta –la muerte– se revela como el único término posible.

³² DERRIDA, J. *Adieu Emmanuel Lévinas* (allocution prononcée à la mort d'Emmanuel Lévinas le 27 décembre 1995, au cimetière de Pantin). Galilée, Paris, 1997, p. 12.

³³ LÉVINAS, E. *Dieu, la mort et le temps*. Éd. Grasset, Paris, 1993, p. 16.

La amistad es el espacio donde germinan los proyectos y donde se disemina todo lo que escapa a la temporalidad. La amistad, en tanto porta al duelo, es irreductible a cualquier temporalización o actualización crono-lógica, y es en esta desactualización, en esta contingencia imposible, que podemos pensar a la amistad como un acontecimiento siempre en venida; amistad nómade y radicalmente *a-cronos*; amistad que trasciende los rostros y nos emancipa de la historia de las identidades, de los nombres propios. Entonces la amistad nos lanza hacia un lugar que excede la vida y la muerte, la presencia y la ausencia, el ser y la nada. Y nos lanza sin considerar bordes ni medidas a la vista, ni límites pre-acordados, es un lanzamiento incondicional y resistente a cualquier metafísica de la presencia que nada más podría emparentarse con una *sobrevida*, con *algo más* que la vida, con un exceso de vida, con un suplemento³⁴.

Valdría comenzar a preguntarse entonces qué es lo que se ama en la amistad, ¿hay algo —o alguien— efectivo, tangible, certero, que recibe nuestro amor de amigo? ¿puede, mi amor propio, llegar a tener un depositario? ¿sabemos lo que amamos o simplemente amamos sin saber muy bien qué es lo que estas conjugaciones del verbo amar quieren decir? Siguiendo a Derrida entendemos inicialmente que “la amistad es amar antes de ser amado”³⁵. Pero evidentemente no sólo es un asunto de secuencia, no se trata de un *antes* como si fuera previo a algo. Hablamos más bien de amar sin

³⁴ Cfr. DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille de Heidegger*. Galilée, Paris, 1994, p. 20.

³⁵ Ibid. p. 25.

saber qué es ser amado ni cómo se nos amará y, por cierto, hablamos de no saber quién nos amará o cuándo se nos amará. Amar en la amistad es no saberse amado, pero amar igualmente, de manera incondicional sin siquiera intuir que podemos ser objeto de algún tipo de amor. Como lo apunta Derrida, no sabremos qué es la amistad “sino interrogando desde el inicio el acto y la experiencia de amar más que el estado o la situación de ser amado”³⁶.

El punto es que podemos ser amados sin saberlo pero no podemos amar sin saberlo. El potencial amor que se nos profesa puede quedar eternamente en la nebulosa de la ignorancia o consagrado a no ser comunicado. Podemos vivir una vida entera, una larga vida, sin saber que alguien nos amó en silencio o, bien, no nos dimos cuenta. Pero amar nosotros, sentir amor, es algo que no podemos ignorar, que es imposible *dejar pasar* y es, finalmente, todo lo que sabemos.

Pero este amor, que estamos seguros de sentir, ¿puede estar dirigido —en el sentido de la rectitud (*droiture*)— a un muerto? ¿es necesario que aquel que recibe nuestro amor, lo sepa o no, esté vivo? La pregunta es, finalmente, si el amor se da sólo entre dos vivos o si es posible que un vivo y un muerto se amen. Esto es lo que Derrida llama *amancia* (*aimance*) y no es la relación entre vivos o sobrevivientes. Es un amor con y hacia el muerto. *Amancia* quiere decir que ambos se encuentran en un lugar intermedio, más allá y más acá de las palabras y del silencio. Se interceptan en una

³⁶ Ídem.

lengua bizarra, anti-fonética y radicalmente disimétrica. La *amancia* es un espacio sin tiempo ni lugar que tiende a configurar en una sola dimensión dos experiencias absolutamente irreductibles la una con la otra. Hablamos de un diálogo entre el que está sepultado y el que mira su tumba; entre *el que no es* y *el que es* en el mundo de los vivos. Volvemos al diálogo ininterrumpido, a esa insistencia de hablar donde sea, pero hablar con el muerto³⁷.

Sería entonces necesario responder al otro. Y esto es antes de que la pregunta se formule; antes de que un sentido se organice y nos exija una respuesta. Es una respuesta imposible que deambula en el ir y venir de la afirmación de la alteridad. Abrirnos a la posibilidad de responder implicaría, incluso antes de que la amistad sea pre-sentida o el amigo revelado, amar. Amar desde la desolación y desde el desgarramiento de una pérdida; amar en la dislocación de la simetría o amar incluso antes de lengua y en un plano donde no sabemos lo que amamos; donde nos entregamos a la incondicionalidad de una venida sin rostro, de un acontecer sin nombre. Afirmar el amar es, entonces, afirmar la venida del otro. Esto exige decir *sí* y una responsabilidad de cara al acontecimiento. Finalmente, amar es una posibilidad para la justicia y el por-venir.

³⁷ Derrida señala que la palabra *amancia* –*aimance*– (palabra que buscaba para “nombrar esa tercera o primera voz, llamada media, más allá o el más acá del amar (de amistad o de amor), de la actividad y de la pasividad, de la decisión y de la pasión”. *Ibid.*, 23.) la encuentra en el texto del poeta Abdelkebir Khatibi *Dédicace à l'année qui vient*. Ver: KHATIBI, A. *Dédicace à l'année qui vient*. Fata Morgana, Paris, 1986.

Es entonces que hablamos de la sobrevida. Entendemos por sobrevida aquello que, atravesando la posibilidad de la muerte, queda, resta y testimonia, de una manera u otra (siempre) testimonia. Testimonia a los que partieron y a los que pueden estar muertos, en algún lugar bajo tierra esperando por una respuesta. Sin embargo, la sobrevida no puede expresarse más que cuando entendemos que el amigo, el otro, lleva desde siempre, en él, mi propia muerte. Aquel que me dejará su muerte para hacer de ella un testimonio entre los vivos, llevó mi propia muerte con él desde antes que incluso nuestra amistad se anunciara. Es al otro a quien *le va* mi muerte y, aunque él muera antes que yo, desde siempre me sobrevive. Le hacemos frente en este momento a una expropiación, y nada menos que a la expropiación de nuestra muerte, de nuestra propia muerte. Y es el amigo quien me la ex-propia y me la arrebatata para hacerse cargo y para echar a andar el circuito in-presente de la *amancia*. Mi muerte no es mi muerte, nunca me perteneció, ella siempre estuvo a cargo del amigo, del otro.

“En todo caso la *filia* comienza con la posibilidad de sobrevivir. Sobrevivir, es el otro nombre de un duelo cuya posibilidad no se hace nunca esperar. Porque no se sobrevive sin llevar el duelo”³⁸. No superamos al que se va. No se trata de simple sustitución, de rotación de la libido o de objetos de deseo itinerantes. No seguimos vivos por el solo hecho de desplazar la energía hacia otras dimensiones objetuales (trabajo de duelo). Seguimos vivos porque llevamos con

³⁸ DERRIDA, J. *Politiques de...* Op. Cit., p. 31.

nosotros el duelo, la herencia del que parte y del que ya no veremos más³⁹.

Ciertamente, podemos sentir la ambigüedad que habita en esta formulación del duelo, en esta *consideración* derridiana del duelo. Por un lado, el duelo que siempre fue llevado por el amigo y que deambuló como un éter desparramado en las existencias y que auguró el fin y la interrupción. Por otro, y a la vez, el duelo como ese acontecer *postmortem* y que se adhiere, en el momento de la muerte física, a la sobrevivida. Esta última sería consecuencia del amor mismo y la responsabilidad frente a la herencia. Pero a pesar de esta, si se quiere, inyunción⁴⁰, es importante apuntar que para Jacques Derrida vivimos *en* el luto. Podríamos decir que somos luto; los sobrevivientes enlutados de un duelo que se anticipa en el amor de los amigos o, bien, que el duelo acecha en el centro de una historia vital y con tiempo, la que se ve, no obstante, siempre perturbada por esta insinuación terrible que le es inmanente. La condición de posibilidad de la amistad es el acto enlutado de amar⁴¹. “Este tiempo del sobrevivir da entonces el tiempo de la amistad”⁴².

³⁹ En relación a la herencia y sus implicaciones se sugiere, entre otros, los textos: DERRIDA, J. “*Spéculer-sur Freud*” en *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion, Paris, 1980, pp. 393-412.; DERRIDA, J. *Point de suspension*, Galilée, Paris, 1998, p. 139.; DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. “*Choisir son héritage*” en *De quoi demain*, Fayard/Galilée, Paris, 2001, pp. 14-15; DERRIDA, J.; STIEGLER, B. *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*. Galilée-INA, Paris, 1996, p. 34.

⁴⁰ Recordamos que para Jacques Derrida “Inyunción” es el momento temporal y dilatorio que agrupa dos instantes pero que no es capaz de unir. Es decir, aunque imbricados, son de naturaleza paralela. Es al mismo tiempo el momento de lo no planificado y lo inminente, así como el espacio radical y posible para la inmanencia del acontecimiento. Cfr. por ejemplo: DERRIDA, J. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle International*. Galilée, Paris, 1993, p. 269.

⁴¹ No se tocará en profundidad en este trabajo la relación que Derrida desarrolla entre el duelo y la muerte de un enemigo. Destacamos sin embargo, que para

La traición más justa (¿*Glas*?)

“Qué queda del resto, para nosotros, aquí, ahora, de un Hegel”⁴³.

Avanzando a Hegel, quizás como una terrible *excusa*, Derrida “posiciona” al resto. *Excusa* en el sentido de que lo que resta de Hegel es una invocación a todos los restos, infinitos restos. Como si estos pudieran abreviarse, todos, en ese gran resto hegeliano que es Hegel mismo vaciado sobre sus cenizas; como si el resto de Hegel fuera el hogar de todos los restos y de todos los fantasmas que serán invocados, conjurados y reaparecidos. Excusa también como un *perdón*: *yo me excuso* por hacer de un solo nombre un solo gran resto. *Glas* parte, pensamos, con esa gran tensión. ¿Es lo que resta de Hegel el permanecer de todos los restos?, ¿por qué Derrida abre *Glas* con esa pregunta por lo que nos resta, hoy, de Hegel? Es una forma de partir, pero también de exigir un efecto: si hay resto, pues volvamos a Hegel.

Queremos entender al resto como lo que queda de lo que ya no es más, de lo que tuvo alguna vez una ontología pero que, ahora, es resto de nada. El resto es el anuncio bio-degradado; el testimonio –sin testimonio– de un fin de mundo, de una partida sin retorno que vendrá a presionar el presente con

Derrida al morir un enemigo no muere un adversario, ni una contraparte ni un contrario, lo que desaparece y termina, al igual que en cualquier muerte, es el mundo; hacemos el duelo por el fin del mundo. Cfr. DERRIDA, J. *Politiques de...* Op. Cit., p. 200.

⁴² Ídem.

⁴³ DERRIDA, J. *Glas*. Galilée, Paris, 1974, p. 7. (Columna izquierda)

toda su potencia espiritual. El resto de Hegel es el resto del otro pero, al mismo tiempo, lo que no tiene ni tendrá ontología de ningún orden. Hablamos de un resto bastardo que se exilia de esa familia ontoteológica que se iniciara con Hegel mismo. El resto de Hegel es su lateralidad más exagerada, la *contra-parte* que perturba su memoria desde la mirada vacía de sus propias cenizas⁴⁴. Lo que queda para nosotros, aquí y ahora, de un Hegel, son sus restos. ¿Tenemos duelo?

“¿Qué es un duelo imposible? ¿Qué nos cuenta este duelo imposible sobre una esencia de la memoria? Y en lo concerniente al otro en nosotros, aun en esta “distante premonición del otrora, ¿dónde está la traición más injusta? ¿Es la más angustiante, o aun la más fatídica infidelidad, la de un *duelo posible* que interiorizaría en nosotros la imagen, ídolo o ideal del otro que está muerto y vive sólo en nosotros? ¿O acaso es la de ese duelo imposible, el cual, dejando al otro su alteridad, respetando así su infinito distanciamiento, rehúsa tomar o es incapaz de tomar al otro dentro de uno mismo, como en la tumba o la bóveda de un narcisismo?”⁴⁵.

No hacer el duelo sería, como lo sostiene Derrida siguiendo a Hölderlin y a modo de pregunta, *la traición más justa*. Y nos dirigimos irremediabilmente en este punto hacia otras preguntas: ¿puede ser una traición justa? ¿hay equilibrio, balanza, restitución de la situación anterior, en fin, justicia cuando traicionamos? ¿qué es ser justo *en* la traición? La

⁴⁴ Cfr. Ibid. pp. 12-13.

⁴⁵ DERRIDA, J. “Mnemosyne” (conferencia pronunciada en Yale, marzo-abril, 1984), en *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988, p. 29.

traición en este momento no tendría que ver con el olvido, con una ecología de la memoria o con un reemplazo libidinal del muerto. Hay en Derrida una idea de traición que deriva en una ética, si apuramos, de la muerte pero, sobre todo, un compromiso con la alteridad más radical: *una angustiante infidelidad*. Traicionar viene aquí a mostrarnos la necesidad de respetar al muerto en su fuga, comprenderlo en su fuga, asumirlo fugado. “Si la muerte le ocurre al otro, y nos llega a través del otro, entonces el amigo ya no existe excepto *en* nosotros, *entre* nosotros. En sí mismo, por sí mismo, de sí mismo, él ya no es más, nada más”⁴⁶.

¿Pero cómo *hacer memoria* desde lo que, una vez frente al duelo, pasa a tener una condición resoluta, terminada, enterrada? ¿de qué forma damos vida al muerto *en* nosotros? Derrida nos dice que es sólo en la imposible afirmación del duelo (ese que nos exige acoger al otro muerto en nosotros). La memoria tiene una posibilidad dentro de la órbita imposible del duelo jamás terminado, nunca clausurado. Es aquí donde la justicia encuentra, creemos, un espacio para germinar, en tanto es siempre la venida de lo im-previsible, de lo incalculable y de lo *sin futuro* a la vista. El duelo imposible hace posible el duelo mismo y nos transforma en emisarios, en los recaderos de una herencia que no podemos evitar en el transcurso de una vida histórica. La aporía, entonces, es que no hay duelo posible sino ahí donde éste es imposible. Y “Lo imposible aquí es el otro”⁴⁷.

⁴⁶ Ibid. p. 49.

⁴⁷ Ibid. p. 52.

Deberíamos entonces *dirigirnos* a *Glas*. A las dos columnas.

Hay en *Glas* un efecto permanente que se relaciona con lo inanticipable. El sentido que puede extraerse de este libro siempre se anuncia muerto. Las dos columnas no solamente expresan la imposibilidad, si se quiere, de cualquier dialéctica o de un resultado, también estamos frente a un anunciamiento permanente de que el sentido mismo siempre está condenado a muerte. Entonces, todo sentido que quiera ser extraído *de y en Glas*, sucumbe frente a esta permanente presión contra-dialéctica que lo desbarata. Lo que se anuncia de esta manera, y al igual que en la amistad, es la intuición de un duelo, en este caso, de la síntesis o del resultado. La lectura de *Glas* es la muerte que se presenta a través de este duelo inmemorial y que contornea todo el texto yendo y viniendo diseminadamente como *différance*. Duelo del sentido dialéctico que imposibilita de plano toda configuración del significado o del significante. No hay anticipable en *Glas*, y su forma grafológica es un atentado a cualquier monumentalización posible. *Glas* porta el duelo⁴⁸.

Todo lo que digamos sobre *Glas*, todo lo que se escriba sobre *Glas* es ya y desde antes de cualquier pasado un ejercicio de síntesis que nace muerto (si es que nacer es aquí el verbo que podemos utilizar). Sólo nombrándolo (;*Glas*!) lo

⁴⁸ Cfr. por ejemplo, las referencias a *Glas* que Derrida desarrolla en *Ja ou le faux-bond*. El autor se refiere al trabajo de duelo que los efectos de una potencial lectura de *Glas* implicaría. Esta lectura y sus efectos estarían produciendo una dinámica de recepción o no-recepción, la que identifica como un vómito interno y otro externo respectivamente. El trabajo de duelo tendría un efecto similar, es decir ¿con qué nos quedamos del muerto (recepción)?, ¿qué es lo que desechamos, expulsamos (no-recepción)? Ver: DERRIDA, J. "*Ja ou le faux-bond*", en *Points de suspension*. Galilée, Paris, 1992, p. 48.

traicionamos. Con *Glas* nos desplazamos a la iterabilidad, es decir a la independencia de la significación en relación al contexto. Esta se da, en *Glas*, de manera múltiple e irreductible.

Ahora bien, ciertamente habría algo más que este duelo presentido, y que es su propio duelo, en *Glas*. Si volvemos al inicio de nuestro escrito, recordaremos que el duelo siempre es el duelo por otro. Sabíamos de antemano que uno de los dos amigos terminaría cargando sólo con el otro, el muerto, en su interior, acogiénolo, testimoniándolo y portando una herencia. Pues bien, *Glas* es también un duelo por esa otra razón que se despilfarra por fuera de la certeza dialéctica. No estaríamos únicamente frente al sepelio, la marcha fúnebre o la tumba de la dialéctica, evidentemente esto es demasiado taxativo para pertenecer al universo derridiano, estamos frente a la emergencia (en el sentido de emerger y de urgente) de la *différance*. Es Hegel, la tradición y la enciclopedia, frente a —o detrás de— un poeta marginal, Jean Genet. Pareciera que se persigue contaminar la columna de uno con la del otro, interceptarlas y sacar entonces una conclusión. Sin embargo las líneas paralelas —columnas— no se juntan jamás y se intuye el afán derridiano porque así sea. En todo este ir y venir de columnas, verticalismos y restos, lo que surge es el otro como venida de lo inesperado y de lo inanticipable. La justicia más allá de toda columna, más allá de toda performatividad. “El trabajo de duelo se llama *Glas*”⁴⁹. Retomaremos esto al final de nuestro texto.

⁴⁹ DERRIDA, J. *Glas...* Op. Cit., p. 100.

El *don* de los fantasmas

Es tiempo de referirse a los fantasmas. Esto porque pensamos que no hay duelo (im)posible sin ellos, sin esos fantasmas que nos distribuyen responsabilidad frente a lo(s) desaparecido(s). Hablamos de fantasmas que se cuelan, se entrometen y se aparecen en la vida de los sobrevivientes. Decimos aquí *vida* en un sentido afirmativo porque se trata de *aprender a vivir* con los fantasmas y porque es necesario decir *sí* a la venida intemporal de los que no están presentes: “(...) aprender a vivir con los fantasmas, en la conversación, la compañía o el compañerismo, en el comercio sin comercio de los fantasmas. Vivir de otra forma y mejor. No mejor, más justamente. Pero con ellos”⁵⁰. Son múltiples las consideraciones que podrían extraerse de esta cita, no obstante diremos que hay en esta acogida de lo espectral una idea de justicia (imposible, inmaterial, irreductible al derecho, etc.), ciertamente, pero también un dirigirse a la memoria y a la recuperación de una dimensión política. Los fantasmas, así, nos asedian presionando el presente y tensionando lo que ocurre en nuestro tiempo, ese que ha hecho de los espectros una retórica embalsamada y monumental, restándole radicalmente toda su potencia y exigencia ética. El tiempo de los fantasmas es, también en tanto *otro*, el tiempo del duelo. Es decir, un tiempo subversivo. La responsabilidad, entonces, debería ser afirmativa respecto de esta no contemporaneidad.

⁵⁰ DERRIDA, J. *Spectres de Marx...* Op. Cit., pp. 14-15.

El espectro es *lo que queda* del muerto y es a él a quien debemos afirmar. *Lo que queda*, el resto o aquello que es secuencia degradada de lo que alguna vez fue animado y vivo. El espectro como huella de una memoria y también como fuerza testimonial de los ausentes. Aprender a vivir con los fantasmas es aprender a vivir con las cenizas. “Tengo ahora la impresión de que el mejor paradigma de la huella no es (...) la pista de caza (...), el surco en la arena, la estela en el mar (...) sino la ceniza (lo que queda sin quedar del holocausto, lo que queda de lo que ha sido completamente quemado)”⁵¹. La ceniza es lo que aparece después de la extinción. Devenimos cenizas, seremos cenizas y ellas mismas son el testimonio de que alguna vez algo fue, sin embargo, *una ceniza no es*⁵². La ceniza es el polvo de un ser extinto. Ceniza que antes de ser ceniza podría haber sido activa, de alguna u otra manera, en el mundo de los entes y, por lo tanto, protagonista en el juego del ser. Sin embargo esto que era, no era la ceniza, sino más bien un ser con tiempo y presente. La ceniza es in-presencia e in-temporalidad, y de esta forma irreductible al ser en cualquiera de sus formas existenciales. La ceniza para Derrida, es la ruina que no es el ser⁵³, porque la ceniza es el resto de lo que no es más (habría que insistir en la *ruina*). Si algo no tiene relación con el tiempo ni con la presencia –la ceniza– entonces no va de ninguna ontología posible y “se escribiría aquí como un lugar para el testimonio, sin verdad que verificar: una ceniza

⁵¹ DERRIDA, J. *Feu la cendre*. Ed. des femmes, Paris, 1987, p. 27.

⁵² Ibid. p. 23.

⁵³ Cfr. DERRIDA, J. *Schibboleth*. Galilée, Paris, 1986, p. 77.

‘irreductible’ al concepto, al saber e incluso a la historia, a la tradición”⁵⁴.

“En primer lugar el duelo. No hablaremos más que de él”⁵⁵. Es lo que sostiene Derrida cuando se refiere a esta cosa bizarra y anárquica para la ontología que es el espectro. El duelo sería, en principio una de las marcas de esta cosa que deambula inmemorialmente en la insinuación. No obstante, y por el contrario, el duelo ha sido concebido en nuestra cultura como la urgencia de ontologizar los restos. Esto precisa domiciliarlos, hacerlos ubicables, poder concertar una cita con ellos, es decir evidenciar su lugar, el espacio en que permanecen. En esta tarea de ontologización se habrían visto involucradas todas las semantizaciones filosóficas, hermenéuticas y, por cierto, el psicoanálisis. Derrida habla entonces del trabajo de duelo y de su retórica ontológica. Ya hemos sostenido lo que la palabra trabajo quiere decir y las implicaciones que tiene toda vez que le sumamos, enseguida, la palabra duelo. Y es aquí donde Derrida identifica la imposibilidad de comprender al duelo mismo. El trabajo siempre nos llevará a un gasto y a la persecución de un producto, de un resultado que nos sea beneficioso. Por lo tanto el trabajo junto con el gasto energético nos ata a una historia de la presencia, del ser y de la metafísica de la presencia. No habría entonces, para Derrida, una comprensión extensiva respecto de las posibilidades del duelo si es que insistimos en asociarlo únicamente a la tumba. Ésta última entendida como exigencia para el trabajo de duelo

⁵⁴ Ídem.

⁵⁵ Derrida, J. *Spectres de Marx...* Op. Cit., p. 30.

propiamente tal. “Nada sería peor, para el trabajo de duelo, que la confusión o la duda: *es necesario saber* quién está enterrado y dónde; y *es necesario* (saber, asegurarse) que, en lo que queda de él, *él queda ahí* ¡Que se quede ahí y no se mueva más!”⁵⁶.

Pero el desaparecido aparece, re-aparece y su aparición es algo. El fantasma no se consume en una dimensión sin efecto. Él impacta y precisa de nuestra atención. El espectro trabaja, se hace trabajar a sí mismo, pero no en un plano de significaciones específicas, concretas o productivas, sino en un lugar donde el trabajo implica dispersión y ausencia de gasto. Es a este trabajo, que llamaremos *contraduelo*, al que se opone al trabajo de duelo mismo.

No obstante lo anterior, Derrida hace operar el giro hacia el trabajo de duelo propiamente tal mostrándonos que éste “no es un trabajo entre otros”⁵⁷. Se sostiene entonces que el trabajo de duelo es el trabajo en general, es decir, lo que entendemos por la obtención de un producto englobando al mismo tiempo la idea general de producción. El trabajo de duelo al ser posterior al trauma tiende a desplegarse como una superación conseguida o siempre en proceso de producir restitución, en esta línea decir trabajo de duelo es decir técnica, método, fórmula de reparación, al interior de la cual se gestionan y agencian todas las estrategias económicas posibles. Sin embargo, y esto es a nuestro juicio lo más relevante, hay en todo trabajo o en toda *tekhnè* una

⁵⁶ Ídem.

⁵⁷ Ibid. p. 160.

espiritualidad siempre adherida; un suplemento que se desliza asediando a toda productividad. Creemos entonces que no hay duelo sin trabajo de duelo, esto es, no hay apertura al otro sin este trabajo de duelo que es el trabajo de los trabajos y que es, por defecto de su propia constitución formal, empírica o técnica, la abertura hacia la espectralidad. Nos interesa especialmente este punto en relación a Freud.

En este momento de la *apertura* hacia la espectralidad y en donde el trabajo de duelo —como el trabajo más general— viene a jugar un rol determinante, podemos adentrarnos, también de manera general, en la idea de *don* que Derrida desarrolla para vincularla, en la medida que sea posible, con el duelo⁵⁸.

“El don puede ser, si es que existe”⁵⁹. Esto es que la condición de posibilidad del don, si tiene al menos una, se resume en la incerteza de su misma posibilidad. No hay más don que el que *puede ser posible*. La posibilidad del don siempre está en camino de ser posible, pero nunca, y bajo la mirada de Derrida, una actualización de esa misma posibilidad. El don desajusta la temporalidad y la presencia fundante del logos. Sólo podemos dar lo que no podemos dar y un don nunca será materia para contrastar, analizar, disolver, consultar, etc. El don no tiene lugar ni tiempo. No es accesible para determinarlo o geografiarlo, es *a-topos* y no se deja intuir más que en la locura de un devenir precipitado. Derrida señala

⁵⁸ Trabajaremos, particularmente en este momento, con el siguiente texto: DERRIDA, J. *Donner le temps 1. La fausse monnaie*. Galilée, Paris, 1991.

⁵⁹ Ibid. p. 53.

sobre el don: “El extraordinario, el insólito, el extraño, el extravagante, el absurdo, el loco”⁶⁰. En fin, todo aquello que se resiste a ser invocado y conjurado desde el logocentrismo.

Sin embargo (y la inquietud es válida), todo esto podría apuntar a una suerte de olvido, a una desactualización permanente de todo lo que podría ser importante para nosotros. Si el don es lo que jamás nos llega y sólo se nos puede dar lo que no se nos dará nunca ¿entonces qué es lo que nos resta o nos queda de algo? Es aquí que se instala la problemática del duelo en relación al don: ¿qué es lo que nos lega el muerto si el único don posible es aquel imposible que jamás se da? ¿es el don de los espectros un contraduelo, un anti-trabajo de duelo que no hereda más que lo que es imposible de heredar y, así, una exigencia radicalizada frente a este legado fantasmagórico?

Podríamos aventurar que el don en su economía imposible que se resiste a cualquier forma de intercambio o sustitución es, probablemente, lo contrario al trabajo de duelo tal y como Freud lo formuló. Hay en el don una irreductibilidad bizarra que se blindó frente a cualquier nomenclatura económica o dialéctica del intercambio, haciendo del duelo un contraduelo o, como lo señala Derrida, un *no-trabajo*.

Pero el don sí da, el don da algo, el don *da el tiempo*:

⁶⁰ Ídem.

“El don no es un don, no da más que en la medida que *da el tiempo*. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio pura y simple, es que el don da el tiempo. *Aquí donde hay don, hay tiempo*. Lo que da, el don, es el tiempo, pero este don del tiempo es también una demanda de tiempo. Es preciso que la cosa no sea *inmediatamente y al instante* restituida. Es preciso el tiempo, es preciso que dure, es preciso la espera, sin olvido”⁶¹.

Esto es importante para el duelo. Puesto que hay un don, el don del tiempo, el duelo puede esperar *en el tiempo*. Pero ya está dicho en la indecidibilidad derridiana, no es el don del tiempo lo que nos llega, lo que se nos da, sino la espera, este es el verdadero don. Estar siempre y para siempre a la espera de algún mensaje, de alguna manifestación espectral o fantasmagórica del muerto, en este caso. Se espera como se espera una promesa. Promesa de manifestación espectral en el centro de un tiempo desconocido. Hablamos de dar el tiempo como dar nada y dar todo lo que es posible de dar a la vez. Un tiempo dado de esta forma no es un don de algo, sino la posibilidad siempre incierta de recibir en la espera lo que no se anuncia y lo que no llegará.

Es en este punto de la espera de nada y en un tiempo que se nos regala como promesa inconclusa, que la posibilidad de un duelo imposible se trasluce. Y hablamos de un duelo que es también trabajo de duelo, puesto que como lo veíamos anteriormente no hay posibilidad de dejarse penetrar por la espectralidad si no es abriéndole el paso al trabajo de todos

⁶¹ Ibid. 59-60.

los trabajos, el del duelo. Y este duelo que habita en la espera es un duelo ético que orbita en torno al acontecimiento y que asume a la alteridad del muerto como una radicalidad imposible que, sin embargo, tiene una posibilidad en la promesa de la venida⁶².

Nota final

Se quisiera dejar circulando algunas consideraciones. En primer lugar sobre el trabajo de duelo. Más allá de que su formulación levante –todavía hoy– polémicas en torno a su configuración de orden económico, sustitutivo o de mero reemplazamiento, creemos que sigue siendo central en la comprensión del duelo mismo, tal como hemos querido ir desarrollándolo en este trabajo. Es importante toda vez que hablamos o pensamos el duelo en Freud, constatar que evidentemente existe una dimensión económica en términos de la urgencia de una libido trastocada, la que debe volver a situarse y encontrar un nuevo objeto para depositar su deseo, su fuerza pulsional. No obstante, *Duelo y melancolía* es un texto exigido por las determinantes de la Primera Guerra Mundial. Dicho de otra forma, es un texto que nace en tiempos de guerra y, se cree, se encuentra presionado por la

⁶² Sin profundizar en este punto diremos simplemente que esta venida es la venida de lo que no sabemos qué es. Sabemos que algo viene pero no sabemos identificarlo. Aquí entramos en el terreno del *Mesianismo sin mesías*. En esta línea Derrida sostiene: “Lo mesiánico, o la mesianidad sin mesianismo. Esta sería la abertura al porvenir o la venida del otro como advenimiento de la justicia, pero sin horizonte de espera y sin prefiguración profética”. DERRIDA, J. “*Foi et savoir*” en *La Religion*, bajo la dirección de DERRIDA, J.; VATTIMO, G. Seuil, Paris, 1996, p. 27.

urgencia de dar respuestas a un período de muerte y a una compulsiva proliferación de deudos y de duelos.

Pensamos que abreviar o reducir *Duelo y melancolía* a una pura dimensión mercantil en donde Freud estaría más bien apostando por un trabajo de duelo que reponga en el plazo más breve posible el objeto de deseo, es una lectura que puede tener asidero y con la que incluso podemos estar de acuerdo, sin embargo, y es aquí donde se nos exige una vez más *ser justos con Freud*, es sólo a través de esta constatación, es decir de la emergencia de un trabajo (con todas las implicaciones que esta palabra acarrea y que ya hemos analizado) que se nos permite el ingreso a un espacio de mayor especulación metafísica. Y si hablamos de metafísica hablamos de deconstrucción en el sentido de un *más allá*.

No olvidemos que el texto tiene un título compuesto de dos palabras. La segunda palabra es *melancolía*, que hemos definido como el duelo patológico y a la cual Freud rotula como inexplicable, intratable, sin cura y completamente irreductible a la idea de trabajo. La melancolía es una fuga y una partición del yo que no podría ser rebajada a un estatus energético del ejercicio de un trabajo. No hay gasto en la melancolía, sino puro devenir inclasificable que puede derivar en manías severas o bien en el suicidio. La melancolía habita en el acontecimiento y su fuga es la *différance* intemporal e in-presente de aquello incalculable. La melancolía es, como lo señalaba Freud, idealidad, por lo tanto, un espacio inabordable para cualquier estrategia económica.

Volvamos, antes de terminar, a *Glas*. Según Derrida el psicoanálisis propone una estrategia que se emparentaría con una suerte de glotonería. Se sostiene que el trabajo de duelo sería una manera de comer más rápido el plato que nos fue servido. Lo que puede llevar mucho tiempo, se come de un jalón y sin permitir que el tiempo se despliegue más que en relación a la premura de comer rápidamente⁶³. Hay en la religión católica y en el que es quizás su rito más importante, la última cena, una suerte de trabajo de duelo anticipado en donde los discípulos se comen los restos del que aún no muere. Jesús está ahí, vivo entre los apóstoles, sin embargo les exhorta a comer de su carne y a beber de su sangre antes de que la muerte propiamente tal lo alcance. Derrida plantea que en esta escena lo que se anuncia es el trabajo de duelo anticipado y que es llevado adelante con premura y rapidez frente a la inminencia de la muerte. “El apasionamiento religioso, la historia de la manifestación religiosa (...) describe este esfuerzo por asimilar al resto, cocer, comer, englutir, interiorizar el resto sin restos”⁶⁴. El trabajo de duelo sería un apresuramiento, un darle curso a la asimilación del resto para que, entonces, la pulsión encuentre un nuevo objeto.

¿No es todo trabajo un trabajo de duelo? ¿y al mismo tiempo de apropiación de más o menos pérdida, una operación *clásica*? ¿una operación violenta de categoría y clasificación? ¿una decapitación de lo que tiene de singular en sí mismo? Este trabajo de duelo se llama-*glas*. Y siempre va del nombre propio⁶⁵.

⁶³ Cfr. DERRIDA, J. *Glas...* Op. Cit., p. 99.

⁶⁴ Ibid. p. 263.

⁶⁵ Ibid. pp. 99-100. Columna derecha

Hablamos en este punto –y retomando de alguna manera lo que ya ha sido escrito– que no hay duelo sin trabajo de duelo y que no hay imposible sin la constatación de lo posible (y a la inversa). La condición de imposibilidad del duelo y, entonces, todo su desprendimiento ético, de responsabilidad testimonial y de infidelidad respecto de ese testimonio heredado, pasa por el trabajo de los trabajos que es el de duelo. Llamamos contraduelo a la reafirmación del trabajo de duelo como paso urgente hacia el desvío metafísico y más allá de lo metafísico, es decir, a lo diseminado sin tiempo y sin presencia. No obstante, y como hemos sostenido, es entre la incorporación y la exclusión que se juega el trabajo de duelo. Esta doble condición de inspiración y exhalación es lo que sería propio de cualquier trabajo y sería, a la vez, lo que inhabilita toda suerte de cierre, de cerradura, de finitud, etc. Entre la introyección y la expulsión de nuestros muertos se dibuja el testimonio y la memoria, asumiendo y desprendiendo, incorporando o suprimiendo.

Trabajo de duelo, complicado trabajo, mas el único trabajo posible. Más allá de las tumbas y los monumentos, lo que siempre nos ha acompañado es el duelo por el otro que aún no muere y camina, todavía, a nuestro lado como un fantasma o un espectro; trabajo de duelo que es antes y después del duelo mismo y en donde habitamos desde siempre junto a nuestro amigo, el mismo que ya está muerto.

Esta es la celebración y la vida.

ALTERIDADES DE LA DECONSTRUCCIÓN

La comunidad dislocada

Democracia y migraciones en clave derridiana

ANA PAULA PENCHASZADEH

Comunidades fuera de sí

La comunidad migrante internacional podría constituirse en el quinto país más poblado del mundo. Se trata de una enorme diáspora compuesta por más de 230 millones de migrantes internacionales, obligados a dejar atrás sus países por razones económicas. Además, hay 27.5 millones de desplazados internos (cautivos y encerrados sin opción en las fronteras de sus países, escapando de guerras, hambrunas, sequías, inundaciones) y 15.4 millones de refugiados (forzados a migrar “poniendo en riesgo su vida para salvarla”). Alrededor del 3% de la población mundial es migrante.

Quisiera interpelar la idea de democracia a partir de la reconsideración del carácter móvil de la comunidad humana. Una filosofía deconstructiva no puede quedarse al margen de las urgencias de nuestro tiempo. Así, en la actualidad las migraciones interpelan y ponen en cuestión el estatuto democrático de nuestras democracias.

Las migraciones tienen la capacidad de alumbrar los puntos ciegos de nuestras democracias contemporáneas. Ponen en jaque el cálculo soberano y confrontan el modelo Estado-céntrico a la universalidad emancipatoria de los derechos humanos (esos derechos de aquellos que, por alguna razón, se hallan fuera-de-lugar). El hecho de una comunidad en movimiento arruina la circularidad atávica e imaginaria de las democracias y la idea de misma de un pueblo Uno. Así, las comunidades migrantes *deconstruyen* la idea de pertenencia (asociada a la nación/nacimiento) como fundamento de la ciudadanía y *activan* la democracia como promesa abierta a la inclusión de cualquiera. Las migraciones muestran y recuerdan el carácter protésico y político (es decir, móvil y bifronte)¹ de las fronteras y sus distintos “pasajes”.

En otros textos he sostenido que la hostilidad hacia los extranjeros es inherente a la posibilidad misma del orden político, pues, en un horizonte posfundacional, la identidad descansa sobre la diferencia que hace posible el extranjero. Esto implica que la construcción de los Estados-Nacionales descansa sobre un proceso soberano alérgico y expulsivo de esos otros *otros* sin los cuales sería imposible figurar una frontera. Pero, si bien la xenofobia es un mal endémico e inextirpable de las democracias modernas, es preciso deconstruir este límite, ir más allá de las fronteras,

¹ Étienne Balibar se refiere a la frontera como fenómeno bifronte, histórico y simbólico: “La exclusión en cuanto fenómeno político general tiene un status muy parecido al de frontera, que aísla o protege a las comunidades, pero también hace posible las comunicaciones y cristaliza conflictos.” (BALIBAR, E. *Ciudadanía*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2013, pp. 113-114).

entendiendo que la democracia se define *por venir* y por su desajuste e inactualidad a sí.

Las migraciones dislocan la comunidad política porque el *inmigrante* viene a sumarse al pueblo y a integrar a esos otros *otros* que exigirán una adecuación *en acto* de la democracia. A su vez, el *emigrante* tiene una potencia política desterritorializadora al participar “desde afuera” en los asuntos de su comunidad de origen (por ejemplo, a través del voto *en el extranjero*) arruinando así los criterios de “presencia y cercanía”. Formas de la “comunidad sin comunidad”² son recreadas cuando los nacionales que viven en el extranjero, cuando no exiliados y expulsados, participan en la determinación de los asuntos de su comunidad política de origen.

Los extranjeros constituyen una comunidad espectral, la huella de aquellos que tuvieron que partir, que fueron expulsados, y, a su vez, de aquellos que se incluyen por su exclusión en las comunidades de acogida. Están aquí y allá, arruinando en ambos casos el cálculo soberano, territorializando y desterritorializando la política. Nada podrá comprenderse, por ejemplo, de una parte sustancial de la

² Dice Jean-Luc Nancy en la *Communauté desoeuvrée*: “Nada es más común a los miembros de una comunidad, en principio, que un mito, o un conjunto de mitos. El mito y la comunidad se definen al menos en parte –pero también tal vez en su totalidad– mutuamente” (NANCY, J. L. *La communauté desoeuvrée*. Christian Bourgois, Paris, 1983, p. 104). En la economía simbólica del mito de lo común siempre habrá un “resto” que empuja nuevas definiciones performativas de la comunidad e interpela al poder: “[la] realidad del poder no puede ser ni invertida ni soslayada por nada (ni por un organismo comunitario, ni por una proliferación de micro-poderes). Una vez que se reconoce esto, se puede pensar el resto, el no-poder en el que coexistimos y a partir del cual tenemos el derecho de exigir, el poder de que se asegure la apertura de esta coexistencia misma”. Ibid. p. 46.

historia de las luchas contra los autoritarismos, si no se recuerda la potencia política de los exilios para torcer la mano del yugo y abrir procesos emancipatorios desde afuera. En palabras de la poeta María Zambrano:

Al exiliado le dejaron sin nada, al borde de la historia, solo en la vida y sin lugar; sin lugar propio. Y a ellos con lugar, pero en una historia sin antecedentes. Por tanto, sin lugar también; sin lugar histórico. Pues ¿cómo situarse, desde dónde comenzar, en un olvido e ignorancia sin límites? Se quedaron sin horizonte. Y por muy en la tierra que estén, en la suya, donde se habla su idioma, donde pueden decir “soy ciudadano”, al quedarse sin horizonte, el hombre, animal histórico, pierde también el lugar en lo que a la historia se refiere. No sabe lo que le pasa, no sabe lo que está viviendo. Vive un sueño. Con la diferencia de que el exiliado ha tenido que despertar. Y si se ha ido quedando así, embebido en sí mismo y como ajeno a todo, hasta a su propia historia, es por verla, por estarla viendo cada vez con mayor claridad y precisión desde ese lugar, en ese límite entre la vida y la muerte donde habita (...) ³.

Se abordará aquí el vínculo estrecho y paradójico que existe entre democracia y hospitalidad, siguiendo las ideas derridianas y haciéndolas dialogar con las discusiones actuales en torno de los derechos humanos de personas migrantes.

³ ZAMBRANO, M. “Carta sobre el exilio” [1961], *La razón de la sombra: antología crítica*, Siruela, Madrid, 2004, pp. 467-468.

Deconstruir la migración como derecho humano

Paradojas farmacológicas

[El desafío:] “Intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua. El riesgo aquí es confirmar, consolidar, o *relevar* sin cesar en una profundidad siempre más segura, aquello mismo que se pretende deconstruir”⁴.

Los derechos humanos son una “ficción simbólica” que, por un lado, es afín a los intereses supuestamente “apolíticos” del liberalismo y, por otro lado, habilita una politización progresiva de ciertos ámbitos de poder supuestamente incuestionables.

Derrida recuerda que los derechos humanos son históricos y que, por lo tanto, están sujetos a un proceso de revisión constante de pervisión/perfección. A su vez, muestra las matrices sacrificiales y soberanas, carnofalologocéntricas que se esconden tras la con-fusión de los derechos *del hombre* (no de la mujer, ni de los niños, migrantes o refugiados) y los derechos *humanos*. Si se conciben los derechos humanos

⁴ DERRIDA, J. “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 173.

como *pharmakon*, es decir, como remedio y veneno al mismo tiempo, es posible comprender por qué muchas veces se erigen como una apelación universal vacía y vacua y, otras veces, marcan el pulso de las grandes luchas en el mundo actual, no sólo al interior de los órdenes democráticos sino también (y sobre todo) en sus fronteras.

Es preciso recordar que los derechos humanos son *derechos*. El derecho como texto *se* deconstruye a sí mismo, pues la justicia, como exceso no experimentable, jamás cesa de interpelarlo. Esto implica que los derechos humanos, tras su halo universal e intemporal, son textos sujetos a una desnaturalización y reconceptualización histórica infinita. Las nuevas luchas y los procesos políticos en nombre de los derechos humanos interpelan sus fronteras y abren su potencia a nuevos sentidos hospitalarios de otros *otros*. Los derechos humanos, más allá de su codificación pretendidamente universal e incondicional, son textos en deconstrucción: de ahí su progresividad y pervertibilidad en relación a una justicia como exceso no tematizable⁵.

Podrían intercambiarse sin problema deconstrucción, derechos humanos y migración: en toda invocación a los derechos humanos puede reconocerse una cierta “voluntad de desarraigo”, de ahí su profunda potencialidad política. Los derechos humanos buscan librarse de las limitaciones

⁵ Dice Derrida en *Fuerza de Ley*: “El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento de cálculo y es justo que haya derecho: la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla.” DERRIDA, J. *Fuerza de Ley*. Ed. Tecnos, Madrid, 1997, p. 39.

lingüísticas, territoriales, étnicas, sociales, económicas, políticas. Toda lucha por el reconocimiento de los derechos humanos es un gesto político de acogida de aquellas personas que se hallan fuera-de-lugar. Los derechos humanos suponen un cuestionamiento constante de las fronteras y guardan una íntima afinidad con la condición de extranjería radical del ser humano como ser en movimiento.

Es preciso tomar muy en serio el carácter farmacológico de los derechos humanos: pues, por un lado, enmascaran bajo una retórica universal y abstracta el falogocentrismo y la violencia soberana predominante en el orden internacional y, por otro lado, en tanto textos, se encuentran abiertos a la irrupción de cualquiera, a un proceso reflexivo de identificación y encarnación infinita. La democracia por venir, como promesa, guarda así una íntima afinidad con la deconstrucción de las fronteras que habría comenzado con el principio revolucionario de *égalité*, contenido en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, según la esclarecedora fórmula de Étienne Balibar.

Siempre existirá una tensión permanente entre las condiciones que determinan históricamente la construcción de instituciones conforme a la proposición de *igualdad*, y la universalidad hiperbólica de su enunciado. (...) Siempre existirá, entonces, una tensión permanente entre la significación universal y política de los “derechos del hombre” y el hecho de que su enunciado deje enteramente a la “práctica”, a la “lucha” y al “conflicto social el cuidado de hacer efectiva una “política de los derechos del hombre”⁶.

⁶ BALIBAR, E. *Les frontières de la démocratie*. La Découverte, Paris, 1992, p. 138. (Traducido del francés por la autora)

A su vez, los derechos humanos son *humanos*. Es preciso prestar atención al conjunto de torsiones a las que la filosofía derridiana habría sometido al humanismo, y a las nuevas formas de la hospitalidad infinita hacia otras formas de lo viviente que habilita (más allá del cálculo, del reconocimiento). En la dignidad de lo humano⁷ se encontrará el remedio (que tan bien habría definido la filosofía práctica kantiana al pensar al ser humano como “un fin en sí mismo”) y el veneno (detrás de la “dignidad humana” la deshumanización del otro, del mundo y la denigración de lo viviente y lo no viviente en general). No habrá pues ninguna posibilidad de escapar a la estructura farmacológica para asir el elemento político de los derechos humanos: en ella está la clave de su perversión y perfección, es decir, de su historicidad.

(...) Un día habrá que reconsiderar la historia de ese derecho y comprender que si los animales no pueden formar parte de los conceptos como los de ciudadano, de conciencia ligada a la palabra, de sujeto, etc., no por ello carecen de “derecho”. (...) No es posible esperar que los “animales” entren en un contrato expresamente jurídico donde, a cambio de derechos reconocidos, tendrían deberes. Es en el interior de ese espacio filosófico jurídico donde se ejerce la violencia moderna para con los animales, una violencia contemporánea y a la vez indisociable del discurso de

⁷ Según Derrida, “en el pensamiento y la lengua del ser, el fin del hombre ha estado prescrito desde siempre, y esta prescripción no ha hecho nunca más que modular el equívoco del fin, en el juego del *telos* y de la muerte. (...) el fin del hombre es el pensamiento del ser, el hombre es el fin del pensamiento del ser, el fin del hombre es el fin del pensamiento del ser. El hombre es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio. El ser es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio”. DERRIDA, J. *Los fines...* Op. Cit., pp. 171-172.

los derechos del hombre. Hasta cierto punto yo respeto ese discurso, pero justamente quiero conservar el derecho de interrogar su historia, sus presupuestos, su evolución, su perfectibilidad. Por eso es preferible no hacer entrar esa problemática de las relaciones entre los hombres y los animales en el marco jurídico existente⁸.

La filosofía derridiana ofrece un conjunto de figuras y reflexiones que permiten vislumbrar un pensamiento y una praxis política de los derechos humanos alejada de la matriz sacrificial soberana (carño-logo-falo-céntrica cuyo eje es la dignidad autodeíctica de un supuesto sujeto/individuo carnívoro, masculino, amo del mundo). Derrida nos lega una tarea: pensar una justicia biopoética del ser viviente (y no viviente). Para ello Derrida va más allá del humanismo, no se detiene en el terreno preasignado por lo “humano” (y eso a pesar de haber denunciado previamente su estructura falogocéntrica y la necesidad histórica de extender los derechos del hombre a mujeres, niños, migrantes, apátridas, refugiados). Busca desarmar la adjetivación de estos derechos y de esta forma horadar el humanismo que habría encorsetado toda invocación a la dignidad (olvidándose de la inmensidad sufriente de lo viviente y de lo no viviente en general).

Detrás de lo humano lo inhumano, arruinando de antemano toda posibilidad de clausura. Todo es politizable, nada debería ser a priori “inapropiado”: la política se juega *en* la frontera y en aquello que define y establece la posibilidad

⁸ DERRIDA J.; ROUDINESCO, E. *Y mañana, qué...* FCE, Buenos Aires, 2002, p. 86.

misma de la frontera entre lo “digno” y lo no digno, lo “normal” y lo excepcional. La apuesta política derridiana es hacer temblar el concepto mismo de frontera: entre lo humano y lo no humano, lo sagrado y lo profano, lo vivo y lo muerto, lo original y lo suplementario, lo activo y lo pasivo.

Las claves farmacológicas de los derechos humanos se encuentran en aquello mismo que los funda y los niega cada vez: una comunidad viviente sin límites, circulando, en movimiento, rearmando y desarmando el espacio político de lo común. La política, por un lado, pone al descubierto la finitud, sí, pero también la irremplazabilidad y el carácter incalculable del radicalmente otro que necesariamente la interpela; es decir, una dignidad del ser sufriente (el *pharmakos*, el inmigrante, el refugiado, el desplazado, el animal, como chivos expiatorios) como vector de la pregunta por la justicia anterior a todo derecho y a todo cálculo⁹. Los derechos humanos se toparán siempre con el límite de lo jurídico y del humanismo que los funda (como inscripción condicional), pero su deconstrucción está siempre ya en marcha al ser interpelados por hombres, extranjeros, mujeres, niños, animales, mundo, colectividades, Estados y todas las nuevas formas de subjetivación de lo sufriente por venir que harán de ellos “algo” que aún no son.

⁹ “Sócrates es aquel que, en el *Fedro*, concibe el proceso de la escritura como *pharmakon*, y, a su vez, nacido el día de la expulsión del ‘chivo expiatorio’ (*pharmakos*), acusado de ser un ‘brujo’ (*pharmakeus*), será condenado a muerte y beberá la cicuta (un *pharmakon*)”. RAMOND, C. “Pharmakon”, *Le vocabulaire de Derrida*, Ellipses, Paris, 2001, p. 56. (Traducción de la autora).

Los derechos humanos, entonces, como remedio, prometen un respeto incondicional frente al carácter condicional y limitado de un mundo político Estado-céntrico y, como veneno, enmascaran bajo su supuesta universalidad un orden internacional anárquico donde prima la ley del más fuerte. Derrida define este dilema como una de las plagas del orden político internacional en el que se cruzan el principio universal de dignidad humana, encarnado en los derechos humanos, y el principio condicional del derecho propio de la soberanía.

[...] habría que analizar el estado presente del derecho internacional y de sus instituciones: a pesar de ser, afortunadamente, perfectibles, a pesar de un innegable progreso, estas instituciones internacionales adolecen al menos de dos límites. El primero y más radical de los dos se debe al hecho de que sus normas, su Carta, la definición de su misión dependen de determinada cultura histórica. No se las puede disociar de determinados conceptos filosóficos europeos, y especialmente de un concepto de soberanía estatal o nacional cuya clausura genealógica se manifiesta cada vez mejor, de manera no solamente teórico-jurídica o especulativa sino concreta, práctica, y prácticamente cotidiana. Otro límite se vincula estrechamente al primero: ese derecho internacional y pretendidamente universal sigue estando ampliamente dominado, en su aplicación, por Estados-nación particulares¹⁰.

Es preciso entonces pensar una política diferente de los derechos humanos, cuya efectividad no quede restringida al principio de nacionalidad/ciudadanía, y que permita el pasaje

¹⁰ DERRIDA, J. *Espectros de Marx*, Ed. Trotta, Madrid, 1995, p. 97.

de fronteras *con* las personas. Pero para ello es preciso repensar la estructura supuestamente inerte y sedentaria de la comunidad política enraizada en la soberanía, el territorio y la nación. Los derechos humanos son la otra cara, necesaria y complementaria, del Estado-centrismo; muestran el límite de los sistemas políticos, el punto en el que éstos fracasan en la integración de sus partes, especialmente cuando se reconsidera el carácter móvil de la comunidad humana. Son el suplemento de la ciudadanía y, por lo tanto, no sólo obran compensatoriamente sino que, en muchos casos, trabajan en su ruina y la ponen en cuestión. Funcionan como un exterior constitutivo que necesariamente interpela y repolitiza la frontera de la comunidad política, reconfigurando la relación entre lo universal y lo particular, lo global y lo local.

Derrida da lugar a una politización de los derechos humanos, poniendo el énfasis en los profundos procesos de revalidación y puesta en cuestión de la estructura jurídico-político-histórica de la que son producto. Probablemente debido a su herencia marxista, tiende a mirar con cierto recelo el enmascaramiento y diferimiento de lo político en la trama institucional y jurídica capitalista. Pero las claves derridianas para pensar los derechos humanos no deben buscarse en los pocos textos donde éste menciona la temática, sino en las distintas figuras y constelaciones conceptuales con las cuales repiensa la política en general. En este sentido, resulta especialmente interesante insistir en los puntos en que el pensamiento de Derrida se aleja del pensamiento de Hannah Arendt (que sigue siendo una referencia obligada para

comprender los dilemas de los derechos humanos en el mundo contemporáneo).

Todos vuelven a Arendt, incluso, un tanto acriticamente, Derrida lo hace en varios textos¹¹. Esta autora, en su famoso capítulo “La decadencia del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre” de los *Orígenes del Totalitarismo*, en un poco más de una treintena de páginas, profetiza escépticamente lo que *pareciera* ser uno de los principales callejones sin salida del sistema político contemporáneo:

Ninguna paradoja de la política contemporánea se halla penetrada de tan punzante ironía como la discrepancia entre los esfuerzos idealistas bien intencionados que insistieron tenazmente en considerar como ‘inalienables’ aquellos derechos humanos que eran disfrutados solamente por los ciudadanos de países más prósperos y civilizados y la situación de quienes carecían de tales derechos¹².

Arendt muestra cómo los derechos humanos universales resultan letra muerta frente a la lógica política y soberana de los Estados-nacionales y a su forma de organizar la pertenencia/ciudadanía en el tardocapitalismo. El mundo se vuelve profundamente inhospitalario y hostil hacia todos aquellos que no son reconocidos por una comunidad política

¹¹ En el capítulo “Hospitalidad, nacimiento y muerte” del libro *Política y Hospitalidad* se desarrollan en profundidad las diferencias entre el pensamiento político derridiano y el pensamiento arendtiano. Cfr. PENCHASZADEH, A. P. *Política y Hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. Eudeba, Buenos Aires, 2014.

¹² ARENDT, H. Capítulo IX “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”, en *Los orígenes del totalitarismo*. Ed. Taurus, Barcelona, 1998, p. 356.

particular. Muestra así cierta “verdad” que rige casi para cualquier extranjero hoy: cuando se abandona el país de origen y se pierde la protección directa del Estado de origen, se pierde al mismo tiempo un cierto status legal en general, el derecho a tener derechos (basta echar un vistazo a las políticas excepcionales aplicadas a los extranjeros hoy, a lo largo y ancho del planeta, para tomar conciencia clara de esto). No se trata ya de ciudadanos reconocidos y reclamados en otro lado, sino de “meros seres humanos” expuestos a un tratamiento soberano excepcional. Si bien este diagnóstico tiene cierta vigencia en algunas situaciones específicas y extremas (por ejemplo, para comprender la lógica de los campos de detención y las prácticas soberanas de expulsión y securitización/blindaje de fronteras), los procesos políticos en nombre de los derechos humanos requieren una complejización de la mirada sobre las situaciones en las que se da la lucha por su reconocimiento y, por lo tanto, su deconstrucción.

Arendt, así como muchos otros autores de la teoría política contemporánea, tiene una concepción demasiado estática y apolítica de los derechos humanos. Ve en su “fórmula universal” no una invitación a la aplicación política concreta, sino una renuncia a la “verdadera” política. Rancière explica que esta “visión despolitizada” de los derechos humanos en Arendt es el resultado de la separación tajante operada por ésta de la esfera pública (lugar de la verdadera política mediada por la palabra y la acción) y la esfera privada (lugar de lo inapropiado, lo violento, la mera vida): “Ellos (los

derechos del hombre) eran los derechos paradójicos del individuo privado (carente), pobre, despolitizado”¹³. Arendt emparenta, rápidamente, sin mediaciones, derechos humanos, desnudez, apatridia y estado de excepción. Esta operación, aunque productiva para hacer visibles ciertas vinculaciones entre excepción-soberanía-sacrificio, da lugar a una crítica puramente destructiva de los derechos humanos que anula su *potencia política farmacológica*. Los derechos humanos son simplemente concebidos por ésta como un veneno y no como un remedio: pasa así por alto su potencialidad política como significante vacío y elimina su carácter político indecible y, por lo tanto, dislocatorio.

El gran problema del enfoque arendtiano es que piensa la política en el horizonte de la pureza y no en el de la contaminación categorial¹⁴. Vinculando “mera vida” con excepcionalidad y cierto “afuera en el adentro” de la política, Arendt termina de cerrar el círculo conservador de lo político¹⁵. Supone que es posible y deseable diferenciar la

¹³ RANCIÈRE, J. “Who is the Subject of the Rights of Man?” en *The South Atlantic Quarterly*, 103: 2/3, spring/summer, Duke University Press, Durham, 2004, p. 298.

¹⁴ Para Arendt lo político en sentido pleno se encuentra asociado a la esfera pública como escena de la visibilidad, del aparecer y del nacimiento. La hospitalidad acontece en el mundo común y empieza con la pregunta “¿quién eres?”. Para Arendt, el “segundo nacimiento” se produciría cuando se participa en una comunidad de iguales a través de la palabra y la acción. Nunca más allá de este ámbito de la palabra que puede ser correspondida, la política sigue la luz del *logos* y de lo racional, de lo que puede ser compartido, transmitido y comunicado a otro. La posibilidad de una verdadera hospitalidad se halla directamente asociada a una clara distinción de lo ‘político’ y lo ‘impolítico’, de lo apropiado y lo inapropiado, de lo público y lo secreto.

¹⁵ “(...) quiero asumir que la radical suspensión de la política en la excepción de la nuda vida es la consecuencia última de la archipolítica posición de Arendt, de su intento de preservar lo político de la contaminación de lo privado, de lo social, de la vida apolítica.” RANCIÈRE, J. “Who is...”. Op. Cit., p. 302.

política, como esfera pública de la libertad, de la esfera “privada” y violenta de la mera vida. Se vuelve así legataria de una pesada herencia aristotélica que, bajo la supuesta y prístina distinción “natural” de los seres en la comunidad, se erige en enemiga de la democracia (del derecho de cualquiera a tener derechos): la democracia contemporánea, dice, no es más que el producto del avance de la labor sobre la acción, del poder del número sobre el poder de la promesa y el contrato – del consenso—. Al respecto, dice Rancière:

[...] la identificación del sujeto de los Derechos del Hombre con el sujeto privado de todo derecho no es sólo el círculo vicioso de una teoría; es también el resultado de una efectiva reconfiguración del campo político, de un actual proceso de despolitización. Este proceso es lo que es conocido con el nombre de *consensus*¹⁶.

Rancière denuncia así la postura naturalista o purista, la trampa biopolítica del estado de excepción, que supone un ser humano reducido a la nuda vida al quedar por fuera de una comunidad política particular. Siguiendo esta misma línea crítica, Slavoj Žižek sostiene que posturas como la de Arendt suponen “un gesto violento de despolitización que priva al otro discriminado de cualquier subjetivación política”¹⁷. Ambos autores insistirán claramente en recuperar la eficiencia simbólica de la ficción legal de los derechos humanos para “movilizar” e interpelar las relaciones

¹⁶ Ibid. p. 306.

¹⁷ ŽIŽEK, S. “En contra de los derechos humanos”, *Revista Suma de Negocios*, Vol. 2, Nº 2, 115-127, diciembre, Bogotá, 2011, p. 126.

socioeconómicas a través de una repolitización o, en otras palabras, hacen hincapié en su estructura aporética y farmacológica.

Lejos de ser pre-políticos, los derechos humanos universales señalan el ámbito preciso de politización propiamente dicha y pueden equipararse al derecho de universalidad como tal, el derecho de un agente político de afirmar su disensión consigo mismo (en su identidad particular), de asumirse como el “supernumerario” o aquel que carece de un lugar adecuado en la edificación social y, por tanto, como un agente de universalidad de lo social en sí¹⁸.

Romper con la metafísica de la presencia, como propone Derrida, dudar de la existencia de una esfera específica y diferenciada de la política, implica quedar expuestos al acontecimiento del otro arruinando de antemano el cálculo soberano, incluso en el peor de los lugares del mundo, incluso cuando las bases del humanismo se derrumban a nuestros pies y se disuelve la frontera entre naturaleza y cultura, lo animal y lo humano¹⁹. Si se reconoce que no existe una identidad “natural”, sino más bien una “construcción fantasmática de la identidad (del *ethos*) que busca naturalizar su origen”²⁰, siempre que se hable de “algo”

¹⁸ Ibid.

¹⁹ “La Declaración de Derechos establece que todos los hombres nacen libres e iguales. Aquí surge una pregunta: ¿cuál es la esfera de implementación de estos predicados? Si se contesta, como lo hace Arendt, que es en la esfera de la ciudadanía, en la esfera de la vida política, separada de la esfera privada, se está evadiendo el problema. El punto es, precisamente, ¿dónde se traza la línea que separa un tipo de vida de la otra? La política trata sobre esta frontera. Es la actividad que nos retrotrae a esta pregunta”. RANCIÈRE, J. “Who is the...”. Op. Cit., p. 303.

²⁰ DERRIDA, J. *Fuerza de Ley*. Op. Cit., p. 45.

(política, identidad, soberanía, democracia, derechos humanos) necesariamente, por justicia, se deberá *tener en cuenta* aquello que se excluye: es decir, la presencia/ausencia de todo aquello (el *pharmakos*) cuya negación constituye una parte sustancial de esa frontera por la cual algo puede hacerse visible y que, a su vez, arruina de antemano cualquier cálculo. Los derechos humanos operan y trabajan sobre las fronteras, sobre la sombra que proyecta toda política, toda identidad, todo nosotros, toda comunidad. De ahí la potencia política dislocatoria de las migraciones: hacer (im)posible el pueblo Uno como fundamento de la democracia.

Excepcionalidad, autoinmunidad y migraciones

“Los derechos humanos son (...) violados con objeto de ser defendidos, la democracia es destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida”²¹.

¿Por qué resulta tan “natural” e incuestionable que los extranjeros tengan un tratamiento especial y diferenciado respecto de los supuestos “ciudadanos comunes” (los nacionales), diluyéndose sus derechos humanos al cruzar una frontera? El principio básico que guía este “sentido común” (¿qué derecho pueden tener los extranjeros sobre “nuestro”

²¹ SOUSA DO SANTOS, B. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce, Montevideo, 2010, p. 41.

territorio?) se funda en la ficción de propiedad, reciprocidad y exhaustividad que sustenta nuestros órdenes políticos actuales. Según esta ficción, los extranjeros en realidad son nacionales, es decir, “ciudadanos”, en otro lugar donde sí gozan plenamente del conjunto de derechos. Así, el carácter “excepcional” que envuelve la condición migrante en un mundo Estado-céntrico se halla directamente relacionado con la pertenencia “a medias” de los extranjeros en la comunidad política, que los incluye por su exclusión, y cuyo supuesto/soñado/ficcional fundamento sigue siendo la “nación” como base de la soberana estatalidad.

El conjunto de estados de excepción (obsérvese aquí el plural) impuesto a las migraciones en la actualidad, tiene el poder de crear una frontera de exclusión/inclusión de los más elementales derechos humanos de las personas en base a su condición de extranjería. En la figura del estado de excepción nos encontramos con un principio de *pervertibilidad* básico de los ordenamientos jurídicos que tiene especial importancia para el análisis del tratamiento político actual de las migraciones.

La “gestión” actual de las migraciones entraña prácticas y políticas que contradicen los estándares básicos de derechos humanos contemplados en los instrumentos internacionales. Detenciones administrativas automáticas y generalizadas, a través de procedimientos carentes de garantías básicas; infracciones administrativas consideradas o tratadas como delitos; detenciones indefinidas; redadas en lugares de trabajo y domicilios particulares; facultades discrecionales en manos

del Poder Ejecutivo, y en muchas ocasiones sin ninguna clase de control por parte del Poder Judicial; deportaciones sin garantías procesales, en muchos casos de facto; discursos y representaciones mediáticas sobre una supuesta emergencia o peligro inminente para el orden público y la seguridad nacional, debido a la inmigración. Lamentablemente, esta excepcionalidad establecida en el corazón de democracias consolidadas, que no debe confundirse con la figura específica del estado de excepción, es el que describe el trato a los y las migrantes en numerosos países del mundo.

En base a un modelo Estado-céntrico nos parece muy natural e indiscutible que las personas puedan ser rechazadas, detenidas, perseguidas, criminalizadas, marginadas, controladas constantemente y, finalmente, deportadas o expulsadas por el simple hecho de no ser “nacionales”. Todos estos derechos que se arrogan los Estados sobre las personas, en nombre de la soberanía sobre su territorio, deberían encontrar en los derechos humanos, suscritos y reconocidos en la mayoría de las democracias actuales, su límite. Sin embargo, los Estados crean y actualizan sus fronteras a través de su poder de control, exclusión y rechazo, no sólo en el espacio tradicional “entre” países, sino también “a través” de terceros países (externalizando el control migratorio) y recreando fronteras internas “en” los países (a partir de razias, detenciones, controles abusivos de documentación, expulsiones, etc.).

Las razones por las que se ha naturalizado la discriminación y la violación sistemática de los derechos humanos de las

personas migrantes son muchas y complejas. Sin embargo, a nivel estructural, se pueden señalar: razones económicas, asociadas a las lógicas perversas del tardocapitalismo y a la funcionalidad de la criminalización y de la precarización de las migraciones para la disposición de mano de obra barata a nivel mundial (mercado vs. derechos); razones geopolíticas, vinculadas a la fragmentación de lo político en Estados-Nación guiados por el principio de soberanía, en un contexto global de pérdida de legitimidad; razones ideológicas, que permiten comprender la “productividad” de los migrantes como chivos expiatorios de todos los males que aquejan a las sociedades capitalistas (recordemos que el nacionalismo siempre ha sido una carta central para “diferir” el mal hacia minorías y mantener el status quo, a través de una identificación atávica de nacionalidad y ciudadanía). La inexistencia de un fundamento último del orden social y la forclusión, la incorporación por negación de los extranjeros, explicaría la productividad de la xenofobia para la figuración de una frontera y un adentro. Todas estas razones, por mencionar sólo algunas de las más importantes desde una perspectiva crítica, se encuentran por supuesto interrelacionadas y pueden comprenderse en el horizonte del estatuto paradójico de la *hos(ti)pitalidad* que tan bien define Derrida.

Las crisis económicas que acechan como una sombra nuestras sociedades capitalistas tienen su manifestación más clara en la instalación de un clima de persecución paranoide que, con la retórica de la amenaza terrorista y la afirmación

de un estado de emergencia mundial, imponen una lógica securitaria que diluye los derechos de las personas frente a los Estados (que invocan su derecho soberano a defenderse de amenazas externas e internas). Los atentados del 11-S, se convirtieron en la excusa perfecta para el avance de un estado de emergencia internacional que, a su vez, legitimó la suspensión abierta y perversa del conjunto de garantías y derechos, en especial, de personas en situación de movilidad (basta echar un vistazo al conjunto de leyes antiterroristas sancionadas a lo largo y ancho del planeta para tomar conciencia de esta tendencia mundial hacia la securitización). En este contexto, se impuso una lógica de la sospecha sobre las personas migrantes y, consecuentemente, su criminalización. Una vez que las personas migrantes se convirtieron en la cara visible del mal, se dieron las condiciones para legitimar de facto una negación de los más elementales derechos en nombre de la seguridad nacional y el orden público.

El estado de excepción es *per se* una figura jurídica y política paradójal. De ahí que muchos autores contemporáneos de la filosofía política y de la teoría del derecho lo hayan abordado con cuidadosa preocupación. El estado de excepción viene a conmover los supuestos del estado de derecho en las moderadas democracias liberales, así como los principales tratados de derechos humanos. Esta figura jurídica expone el funcionamiento paradójal inherente al poder soberano en tanto que éste, para “garantizar” la continuidad del estado de derecho, en ciertas situaciones de emergencia, debe poder

suspenderlo. El escrito que en 1922 publicara Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, es una referencia obligada para pensar el vínculo entre estado de excepción y soberanía que ha sido retomada por los principales teóricos y juristas contemporáneos, ya sea para seguir sus lineamientos principales o para polemizar con ella. La soberanía se presenta como el poder absoluto que se hace manifiesto en el estado de excepción²². Según este autor, el estado de excepción por sus características intrínsecas no puede ser limitado, pues no se trata de una competencia "jurídica" y sus medios no pueden ser anticipados. La soberanía es el poder último que puede suspender legítima y legalmente a la ley misma, convirtiéndose así en el fundamento de lo político; sólo la soberanía puede reconocer el carácter excepcional de una situación y definir aquello que la ley no define (lo innombrable); sólo ella puede declarar una situación de extremo peligro, disponer los medios necesarios para hacerse cargo de esta situación excepcional y, finalmente, decidir *en* estado de excepción. Los conflictos surgirían de una "diversidad existencial inerradicable" que no podría resolverse por medio de la moral o las leyes. De ahí que la decisión política fundamental sea aquella que determina para el conjunto quién es el enemigo:

²² Schmitt parte de un análisis sociológico del concepto jurídico de soberanía mostrando la relación "sustancial" o "espiritual" que se teje entre la estructura social de una época determinada y la estructura de los conceptos jurídicos. La forma jurídica es una forma en sentido substancial y el Estado, en tanto forma jurídica, es configurador de vida, un factor eficiente de la vida política e histórica que tendría la capacidad de ofrecer a las distintas fuerzas políticas en pugna un *elemento fijo de cálculo*.

El enemigo es simplemente el otro, el extranjero y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particularmente intensivo, algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero “descomprometido” y por eso “imparcial”²³.

Desde esta perspectiva conservadora, el Estado, en sentido político, debe ser aprehendido en el horizonte de la guerra. De ahí las críticas a la idea liberal de individuo universal, racional y moral, y a la posibilidad de una resolución racional de los conflictos. La teoría de la constitución del estado de derecho, fundada en la doctrina de los derechos naturales y universales del hombre como garantías contra el Estado, es para Schmitt claramente antipolítica, pues busca aplazar y negar el problema de la soberanía, es decir, la determinación de un enemigo que haga posible la afirmación de la existencia colectiva.

Ahora bien, para poder abordar críticamente esta operatoria “sacrificial”, según la cual los extranjeros deben ser sacrificados en pos de la unidad política, resulta central reinscribir la discusión en una perspectiva democrática y de derechos humanos, mostrando las fisuras de la soberanía sobre la base de su incondicionalidad: ese mismo poder soberano, que permite la suspensión del conjunto de

²³ SCHMITT, C. *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*. Struhart & Cía., Buenos Aires, 1963, p. 23.

garantías de las personas, es el mismo (el único) que puede comprometerse (y firmar) acuerdos internacionales (por toda una nación) y, por lo tanto, auto-limitarse en su poder. A su vez, en la actualidad, el estatuto democrático de los Estados se define por el reconocimiento incondicional y pleno del estado de derecho y por su compromiso con los derechos humanos. Esto implica que un Estado democrático no puede “sacrificar” una parte de sí sin sacrificarse a sí mismo (pues, la democracia es un sistema que se caracteriza por incluir universalmente a todos, a cualquiera, sin excepción). Derrida explica los dilemas de las democracias actuales, en el contexto del avance de la “securitización”, a partir del concepto de autoinmunidad: toda inmunidad es en realidad autoinmunidad. La democracia, cuando suspende las garantías y derechos de una parte de la población, supuestamente para protegerse de amenazas internas o externas, se suicida (pues, la democracia supone un régimen de inclusión incondicional de todos y de cualquiera). O, en otras palabras, el discurso de la seguridad pone en jaque los fundamentos del estado de derecho y, por lo tanto, el estatuto democrático mismo.

Tres semanas después de los atentados del 11 de septiembre, Derrida fue entrevistado en Nueva York por Giovanna Borradori. En esta entrevista, publicada posteriormente²⁴, Derrida abordó la problemática del terrorismo a partir del concepto de autoinmunidad. El terrorismo, sostuvo en

²⁴ DERRIDA, J. “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales” en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, traducción de de J. J. Botero y L. E. Hoyos, Ed. Taurus, Buenos Aires, 2004.

aquella ocasión, pone en marcha procesos autoinmunitarios por los cuales las democracias se suspenden a sí mismas y se suicidan. La actualidad de estas reflexiones llama especialmente la atención, pues ya ahí establece las tensiones entre democracia y seguridad. Hoy los acólitos de la “seguridad nacional” y del “orden público” que ven en los extranjeros una amenaza y las fronteras como una trinchera, quieren convencernos de que es preciso suspender la democracia para salvarla.

En este contexto, entonces, es preciso retomar lo que el derecho internacional de los derechos humanos ha definido como estado de emergencia y de excepción, para poner un límite a la arbitrariedad de los Estados en relación a lo que pueden o no hacer en estas situaciones. En los principales instrumentos de derechos humanos el estado de emergencia o de excepción tiene ciertas características formales que deben respetar y seguir los Estados a la hora de declararlo y aplicarlo. Sin embargo, basta echar un vistazo a los poderes que se arrogan los Estados en la actualidad en nombre de amorfos e indeclarados estados de excepción, para encontrar rápidamente el punto ciego de nuestros ordenamientos democrático-representativos y la emergencia de prácticas autoritarias en nombre de la seguridad nacional y el orden público.

Si bien los principales instrumentos del derecho internacional de los DDHH reconocen la necesidad, en ciertas circunstancias graves, de adoptar medidas extraordinarias, sostienen a su vez que las condiciones

deben ser precisas e imponen estándares de derechos humanos muy claros a los Estados. Por un lado, mientras que algunos derechos humanos pueden restringirse, limitando su pleno y efectivo ejercicio pero no su vigencia (pues, se trata de derechos consustanciales a la persona), otros derechos se consideran intangibles e incondicionales. Finalmente, la decisión estatal de declarar el estado de excepción debe ser evaluada por los organismos internacionales pertinentes, que deberán juzgar no sólo la oportunidad de la declaración, sino también el conjunto de condiciones y requisitos a ser respetados en términos de derechos humanos.

Ahora bien, la realidad de las prácticas e instituciones en el tratamiento de las migraciones pervierte y tergiversa las definiciones jurídicas de “estado de emergencia” contempladas en los principales instrumentos internacionales de derechos humanos. El estado de excepción, desde una perspectiva de derechos humanos, *debería* ser una figura específica y limitada. Lo que nos obliga a pensar que la excepcionalidad en el tratamiento de las personas migrantes, el licuamiento de sus derechos y garantías, que se ha vuelto una operatoria general de la política de los Estados, requiere ser comprendida y abordada de manera hiper-crítica y deconstructiva. A su vez, si se presta atención al conjunto de instrumentos del derecho internacional de los derechos humanos, se podrán encontrar (en cada uno de ellos, sin excepción) cláusulas que permiten la restricción de derechos y garantías cuando ello es razonable para la defensa de los

derechos de terceros: ¡He aquí la puerta que han dejado abierta los principales tratados de DDHH para la perversión del principio de hospitalidad! Pues, ¿no descansa el derecho soberano, en última instancia, en la posibilidad de trazar una frontera y establecer un territorio a través de la expulsión de otros *otros*?

Para explicar por qué las leyes de la hospitalidad se pervierten necesariamente, Derrida sostiene la convivencia paradójal, por un lado, de una hospitalidad condicional, que involucra necesariamente al derecho soberano en un mundo Estado-céntrico y, por otro, una hospitalidad incondicional que necesariamente, por justicia, debe poder trasgredir el derecho y todo cálculo. Así hoy, por ejemplo, mientras los Estados europeos se afanan en cerrar las fronteras y poner un coto a la entrada de refugiados sirios, la sociedad civil los recibe y pone en marcha estrategias de hospitalidad incondicional que transgreden la ley.

Finalmente, resulta interesante insistir en el ejercicio de deconstrucción del humanismo y la recuperación de la animalidad en Derrida para hacer bascular los debates políticos en torno de las migraciones hoy. Lo que ha permitido un trato excepcional y constante (paradójico, ¿no?) de las migraciones, su criminalización y definición como amenaza, es su localización en el terreno impolítico de la animalidad y su codificación como fenómenos naturales que simplemente acaecen a las sociedades receptoras.

Los términos “invasión”, “avalancha”, “oleada”, “riada”, etc., provenientes de la descripción de catástrofes naturales y usados con machacona insistencia, son eficaces transmisores de esa forma de percibir la inmigración, destinada a asegurar el respaldo social a las políticas restrictivas supuestamente dirigidas a contener y limitar los flujos migratorios, aunque de facto sean uno de los factores principales en la producción de lo que en el lenguaje administrativo y mediático se denomina la “bolsa de inmigración ilegal”, de cuya funcionalidad económica no se puede dudar razonablemente²⁵.

Así, una deconstrucción de las migraciones como texto no puede dejar de marcar la reveladora preeminencia de discursos que buscan reinscribir el debate sobre las migraciones en el horizonte de los desastres naturales (aluviones, flujos, fenómenos, etc.). Una vez que las migraciones son definidas por fuera del terreno de la historia y la política, se legitima un tratamiento deshumanizado y excepcional (es decir, fuera-de-la-ley). En la excepción, el soberano se cobra su revancha y arruina todo proyecto democrático. Pero, a su vez, la democracia sólo puede definirse contra todo poder instituido y no puede más que arruinar el cálculo soberano. Se entiende así la centralidad dislocatoria de los que se hayan fuera-de-lugar y su importancia en la trama de una democracia *por venir*, inactual, expuesta al resto.

²⁵ ZAMORA, A. J. “Políticas de inmigración, ciudadanía y estado de excepción”, *Revista ARBOR*, Madrid CSIC, mayo-junio, 2005, p. 56.

Digresión: la imposible hospitalidad y los procesos de extranjerización en democracia

[¿Somos todos Charlie Hebdo?]

Hace un par de años participé en la coordinación de un proyecto para crear un conjunto de materiales didácticos y educativos sobre la temática de las migraciones desde una perspectiva de DDHH en Argentina²⁶. Como parte de la selección de materiales que integrarían la propuesta, con un conjunto de especialistas en la temática de las migraciones (entre los cuales había cineastas, filósofos, antropólogos, comunicólogos, cientistas sociales, abogados, pedagogos) seleccionamos 7 cortos audiovisuales para visualizar y trabajar en las escuelas. Uno de esos cortos se titula “Hiyab”²⁷.

El corto muestra a una adolescente musulmana en España que en su primer día de clases en una nueva escuela, decide ir con un *hiyab* cubriéndole el cabello. En la primera y central escena del corto, la directora del colegio exhorta a Fátima a quitarse el pañuelo aduciendo el argumento republicano de la igualdad: “Mira Fátima, lo que trato de explicarte es que esta es una escuela laica y todos somos iguales, no queremos diferencias entre los alumnos”. “¿Tú te imaginas qué pasaría si a cada uno se le ocurriera venir vestido de su religión? Pues

²⁶ Este proyecto, titulado Valija de Materiales para “(Re)Pensar las inmigraciones hacia Argentina en y desde la escuela”, se encuentra disponible en www.valijainmigracion.educ.ar. Fue realizado en el marco de un convenio entre UNICEF-Argentina y el Centro de Derechos Humanos de la Universidad de Lanús para abordar la temática “Niñez, migraciones y DDHH” junto con el Ministerio de Educación de la Nación.

²⁷ Se trata de un corto español dirigido por Xavi Sala (2005). Se encuentra disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=rPj7kSJhe88>

que la libertad de culto, de pensamiento y todo eso se nos iría directamente a la basura”. “No querrás ser la rara de la clase, ¿no?”. Luego de una conversación absolutamente devastadora y haciendo gala de los argumentos occidentales de la libertad de expresión y de la necesidad de dejar para el ámbito privado toda manifestación cultural-religiosa, la muchacha decide quitarse el pañuelo. Occidente, cristiano y liberal, parece triunfar así sobre Oriente, islámico y atávico. El carnero entra a la clase y recorre uno a uno (con el espectador) a sus compañeros y compañeras: sombreros y pañoletas de todo tipo cubriendo las cabezas, cabezas rapadas, pelos pintados, aros en las orejas, ilustran muy bien el panorama con el que se encuentra Fátima. Hay diferencias y diferencias... hay diferencias que se toleran y diferencias intolerables.

Ahora bien, ¿por qué me detengo en este corto? Lo seleccionamos e hicimos su ficha de trabajo. La hicimos con un colega muy avezado en temas de comunicación y migraciones, un colega sensible a lo que “dice” la imagen y a lo que “se dice” cuando se dicen determinadas cosas sobre las personas migrantes. Sin embargo, no nos dimos cuenta, hasta un tiempo después, que esta muchacha musulmana era a todas luces española ¿no extranjera! ¡Estábamos en búsqueda de un material audiovisual sobre migraciones! ¿Por qué tan naturalmente *extranjerizamos* la historia?!

El atroz atentado a la redacción de *Charlie Hebdo* permitió visualizar todas estas fronteras internas, todas las heridas de la sociedad multicultural francesa de cara a sus “otros”, en

especial, de cara al mundo islámico que ya es parte de su fisonomía, de su pasado/presente poscolonial. Y, además de los asesinatos, padecemos las marchas y contramarchas discriminatorias y xenófobas en toda Europa y en el mundo entero. Y dentro de esa profusión de manifestaciones de todo tipo, el entonces primer ministro israelí se llevó los cuerpos de los judíos acribillados a Israel, como si fueran extranjeros, como si no se tratara de franceses. Y a todo el mundo (o a casi todo el mundo) esto le pareció de lo más normal. Esta situación me hizo recordar el corto *Hiyab* y también me hizo recordar frases como “y también murió gente que no tenía nada que ver, argentinos”, cuando tuvo lugar acá, en Argentina, el atentado contra la AMIA. Repentinamente, todas estas personas expuestas a una violencia extrema e incomprensible se volvieron extranjeras. Todo esto nos muestra que existen otras fronteras en las comunidades, invisibles e internas, que se ponen en marcha cuando se sienten amenazadas: es preciso expulsar el mal hacia afuera, sin matices, sin mediaciones, extranjerizar a esos “otros” (gitanos, musulmanes, negros, judíos, etc.) que se avienen mal a las reglas de la democracia.

Ahora bien, como ya se dijo, una democracia no puede “sacrificar” una parte de sí sin sacrificarse a sí misma (pues, la democracia es un sistema que se caracteriza por incluir universalmente a todos, a cualquiera, sin excepción). La tolerancia, en este contexto, no es más que la reproducción de un gesto soberano que dice “yo te tolero, yo te doy este lugar (y puedo quitártelo)”; el terrorismo pone a prueba a la

sociedad democrática, pues es claro que para que haya tolerancia tiene que haber un mínimo de intolerancia (¿cómo podríamos tolerar a aquellos cuya ideología o actos suponen la eliminación de una parte del *demos* (pueblo)?). Pero dónde encontrar ese límite, hasta qué punto la inmunidad de la sociedad, esa intolerancia, no destruye aquello mismo que quiere preservar: la democracia. Derrida intentó ir más allá del concepto de tolerancia y propuso pensar la hospitalidad. Sin embargo, dejó muy en claro que no hay hospitalidad sin hostilidad y que todo intento de inmunizar la democracia termina arruinando la democracia misma. Frente a la diferencia, una sociedad orientada a la justicia (a hacer lugar a aquellos que no tienen aún lugar), debe preguntarse cada vez, sin descanso, de dónde viene el mal, y si esa sociedad es absolutamente sincera consigo misma, debería llegar a la conclusión que el mal nunca viene de afuera, del otro.

El poeta egipcio Edmond Jabès dice en su *Libro de la Hospitalidad*: “Exclure es, en cierta forma, exclure a sí mismo. El rechazo de la diferencia conduce a la negación del otro. ¿Olvidamos que decir ‘Yo’ es, de hecho, decir la *diferencia*?”²⁸

²⁸ JABÈS, E. *Le livre de l'hospitalité*. Gallimard, Paris, 1991, p. 35.

Jacques Derrida: La desconstrucción de la guerra y la democracia por venir

JAVIER PAVEZ

“Differenzia [Différance]” designaba también, en el mismo campo problemático, a esa economía —de guerra— que pone en relación a la alteridad radical o a la exterioridad absoluta de lo exterior con el campo cerrado, agonístico y jerarquizante de las oposiciones filosóficas, de los “diferentes” o de la “diferencia”
Jacques Derrida, *La diseminación*.

Genos: polemos y stásis

En el “Libro V” de *La República (Politeia)*, Platón distingue la guerra (*polemos*) de la disputa o discordia intestina (*stásis*).

Me parece que, así como hay dos nombres para designar, por un lado, a la guerra, y, por otro, a la disputa intestina, hay allí también dos cosas, según aspectos diferentes. Las dos cosas a que me refiero son, por una parte, lo familiar y congénere, y, por otra, lo ajeno y lo extranjero. A la hostilidad con lo familiar se le llama ‘disputa intestina’, a la hostilidad con lo ajeno ‘guerra’ [...] la raza griega es familiar y congénere respecto de sí misma, ajena y extranjera respecto de la raza bárbara [...] Entonces, si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos,

diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamaremos ‘guerra’. En cambio, cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos y que Grecia en este caso está enferma y con disensiones internas y a esa hostilidad la denominaremos ‘disputa intestina’¹.

Mientras la *guerra* se corresponde con una enemistad por naturaleza, es decir, mientras nombra la radical enemistad con lo extranjero como diferencia de sangre, la *discordia* marca el ámbito de la parentela doméstica, nombra un accidente entre parientes, entre allegados entre sí. Lo que Platón denomina *sikeíon* y *syngenés*, es decir, la parentela y comunidad de estirpe, se define por la concordia (*homónoia*) y la amistad (*philia*). Así, la *enemistad* del *polemos* se da por naturaleza contra lo bárbaro, mientras la *disputa* (*stásis*) no es sino accidental, es decir, se comprende como una *patología*

¹ PLATÓN. “La República” en *Diálogos IV*, traducción de C. Eggers, Ed. Gredos, Madrid, 1988, pp. 277-278 (470b-d). La caracterización de esta diferencia, de igual manera, está en la base de la exposición de la guerra contra los bárbaros que se hace en el célebre “Elogio de los muertos” del *Menéxeno*. Ahí se señala que “contra los pueblos de la misma estirpe es preferible combatir hasta la victoria y no destruir la comunidad de los griegos por el resentimiento particular de una Ciudad” mientras que “contra los barbaros” es preferible combatir “hasta a la destrucción”. PLATÓN. “Menéxeno” en *Diálogos II*. Traducción de E. Acosta, Ed. Gredos, Madrid, 1987, pp. 177-179 (241a-242e). Sobre este punto, Cfr. PLATÓN. “Leyes”, Libro I, en *Diálogos VIII*. Traducción de F. Lisi, Ed. Gredos, Madrid, 1999, pp. 198-199 (629 c-d). Cabe destacar que la palabra “*stásis*” tiene otra significación: “inmovilidad” o “posición estable”. Como bien señala Álvaro Vallejo Campos en una nota de su traducción de los “Fragmentos” de Aristóteles: “Platón, en el *Teeteto* (181a), llama a Parménides y Meliso, a los que se ha referido anteriormente (180e), ‘*hólou stasiôtai*’, es decir, partidarios del todo. Probablemente en el uso del término *stasiôtai*, tanto en este pasaje como en el mencionado por Sexto Empírico, hay un juego de palabras entre las dos acepciones de *stásis*, que puede significar partido y posición estable (o inmovilidad)”. En este sentido recuerda Vallejo que “Aristóteles se refiere también numerosas veces a Parménides y Meliso, como defensores de la unidad e inmovilidad del ser” [...] “en oposición a su propia definición de la *phýsis* como ‘principio y causa de movimiento y reposo’” (Cfr. ARISTÓTELES, *Fragmentos*. Traducción de A. Vallejo, Ed. Gredos, Madrid, 2005, p. 277, Nº 326).

que nombra a la *polis enferma* y dividida, que nombra a la enemistad que accidenta circunstancialmente, o por azar adverso², la *philia* naturalmente determinada entre consanguíneos. La disputa intestina o guerra interna no se deja denominar, pues, *guerra*. La guerra sólo se da entre/contra quienes no comparten lazos de familiaridad, entre/contra quienes no comparten la comunidad. La *physis*, con todo, reparte.

Este pasaje de Platón nos pondrá en la estela de lo que, en cierto sentido, podría denominarse *política de la hostilidad*, es decir, de una política marcada por la diferenciación oposicional, sentido que bajo el primigenio lazo de la *eugenéia* o autoctonía que según el caso anuda o separa, puede rastrearse desde Platón hasta Thomas Hobbes y más allá, hasta Carl Schmitt. Así, por ejemplo, en cierta *metástasis* de la guerra, en el *Leviatán* (1651) la política no se concibe sin relación con el contrario, sin relación con aquello que, en primer término, de manera primigenia, se presenta como pura oposición. Esto ya aparece con fuerza a lo largo y desde el comienzo del texto. Desde el comienzo o desde la cabeza: es capital, podríamos decir, si lo que se juega ahí es la *soberanía*.

² En el *Menéxeno*, señala Platón que el “parentesco real”, “procura una amistad sólida, fundada sobre la comunidad de linaje, no de palabra sino de hecho”, y agrega: “Es preciso también recordar a aquellos que en esta guerra perecieron, víctimas unos de otros, y reconciliarlos en la medida en que nos sea posible. Con plegarias y sacrificios, en ceremonias como éstas, invocando a los que son sus dueños, puesto que también nosotros estamos reconciliados. Pues no llegaron a las manos, unos contra otros, por maldad ni por odio, sino por un azar adverso” PLATÓN. “Menéxeno”... Op. cit., p. 181 (244 a-b). Sobre este punto, Cfr. DERRIDA, J. “Políticas de la amistad” en *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Traducción de P. Peñalver y F. Vidarte, Ed. Trotta, Madrid, 1998, pp. 101, 113 y ss.

Hobbes y la guerra *primigenia*

Recordemos que desde la *Introducción*, la condición de la guerra es el fantasma que Hobbes intenta *conjurar*. “Conjurar”, como se sabe, significa tanto “exorcizar” como “invocar la presencia de los espíritus”. En este sentido, Hobbes convoca el peligro de aquello que al mismo tiempo intenta “impedir, evitar o alejar”³. Ahí, da a entender que la guerra es lo que “mantiene” y “aniquila” al artificio que es el Leviatán. Bajo esta clave podemos remitir al prefacio del libro de Hobbes, donde la entrada del animal u hombre artificial coincide con la retirada de la figura de Dios. Es decir, Dios aparece en retirada (retirada de la escena política, o, bien, retirada que es también la escena de la constitución del artificio o mecanismo de lo político, sobre el fondo de la guerra: aquello que es su posibilidad, su enfermedad y su muerte), para hacer lugar a este dios mortal y, en el fondo, a su condición: aquello que lo aniquila pero que, sin embargo, es aquello por lo cual se constituye.

³ Como escribe Michel Foucault en *Defender la sociedad*, Hobbes “situó la relación de guerra en el fundamento y el principio de las relaciones de poder”. Así, subraya Foucault que en “el fondo del orden, detrás de la paz, por debajo de la ley, en el nacimiento del gran autómatas que constituye el Estado, el soberano, el Leviatán, para Hobbes no está únicamente la guerra, sino la guerra más general de todas, la que se despliega en todos los momentos y todas las dimensiones: ‘la guerra de todos contra todos’. Hobbes no sitúa simplemente esta guerra de todos contra todos en el nacimiento del Estado —en la mañana real y ficticia del Leviatán—, sino que la sigue, *la ve amenazar y brotar, tras la constitución misma del Estado, en sus intersticios, en los límites y las fronteras del Estado* [...] Sea como fuere, entonces, aun después de la constitución del Estado, la guerra amenaza y está presente” FOUCAULT, M. *Defender la sociedad. Curso del Colegio de Francia. 1975-1976*. Traducción de H. Pons, FCE, Buenos Aires, 2001, p. 87 (Las cursivas son nuestras).

La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte*; y los nervios qué son, sino diversas *fibras*; y las *articulaciones* sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El *arte* va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república o Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y ejecución, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte*⁴.

⁴ HOBBS, T. *Leviatan. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Traducción de M. Sánchez, FCE, Buenos Aires, 2005, p. 3.

En cuanto organización social, el Estado aparece en Hobbes gracias a cierto pacto de transferencia en que los hombres subordinan sus pasiones ante la autoridad que supone, a la base, la enemistad natural para el establecimiento del artificio político. Se trata de la cuestión del fundamento como fundación justificadora. Jacques Derrida, a partir del ejemplo de esa “figuración de lo político, del Estado y de la soberanía”, a partir de esta “alegoría o la fábula del animal monstruoso, y precisamente de ese dragón llamado Leviatán”, ofrece una lectura “conforme a la lógica técnica o protética de un suplemento que suple a la naturaleza añadiéndole un órgano artificial, aquí el Estado”⁵. En efecto, la “Naturaleza”, que aparece como cierto “arte del gobierno” por el cual y desde el cual Dios crea y gobierna el mundo, está *imitada* por el arte del hombre. Se trata del milagroso genio de vida imitado por el ingenio humano⁶. Si el hombre es esta “obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza”, si es el “mejor producto” del arte de Dios, su ingenio artificioso radica, como apunta Derrida, en que “a falta de poder *crear*, *fabrica* y, a falta de poder engendrar un animal natural, fabrica un animal artificial”⁷. El arte como la

⁵ DERRIDA, J. *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Traducción de C. de Peretti y D. Rocha, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2010, p. 47.

⁶ “El primer arcoíris que se vio en el mundo fue un milagro, porque era el primero y, por consiguiente, resultaba extraño, habiendo servido como un signo de Dios, trazado en el cielo, para asegurar a su pueblo que ya no existiría una universal destrucción del mundo por las aguas. Pero en la actualidad, como son ya frecuentes, no constituyen milagros, ni para quienes conocen sus causas naturales ni para quienes no las conocen. Además, existen obras raras producidas por el arte del hombre: ahora bien, si sabemos cómo están hechas, y conocemos, además, los medios por los cuales llegaron a producirse, no los consideramos como milagros ya que no han sido suscitados por la mano inmediata de Dios, sino por el ingenio humano.” HOBBS, T. Op. Cit., p. 363.

⁷ DERRIDA, J. *Seminario La bestia I...* Op. Cit., p. 47.

imitación de la administración creativa divina muestra desde el *incipit* –cuestión capital– al *Leviatán* como cierta fabricación artificial, como un producto cuya “vida” radica en “un movimiento de miembros”. Este “hombre artificial”, también llamado “animal artificial” o, más adelante, “dios mortal”⁸, que se instituye maquinalmente como defensa y protección *del* hombre –es decir, del hombre *contra* el hombre– tiene, así, alma artificial, nexos artificiales, nervios, miembros particulares, memoria, voluntades artificiales, etc. De esta manera, como escribe Derrida, todo el artificio constitutivo de aquello que llamamos *civitas* en absoluto es natural. De ahí es que hay que destacar que incluso la “soberanía”, que es “el alma pública que da vida y moción al Estado”⁹, que “es el alma del Estado; y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ellas”¹⁰, es un alma artificial. Así, la soberanía “no sólo está sujeta, por su propia naturaleza, a una muerte violenta, a causa de una *guerra con el extranjero*” sino también a causa de “muchas semillas de mortalidad natural, por las *discordias intestinas*”¹¹. Al respecto, basta recordar la casi inalterable

⁸ HOBBS, T. Op. Cit., p. 141.

⁹ “[...] cuando en una guerra (exterior o intestina) los enemigos logran una victoria final, de tal modo que (no logrando las fuerzas del Estado mantener sus posiciones por más tiempo) no existe ulterior protección de los súbditos en sus haciendas, entonces el Estado queda DISUELTO, y cada hombre en libertad de protegerse a sí mismo por los expedientes que su propia discreción le sugiera. En efecto, el soberano es el alma pública que da vida y moción al Estado; cuando expira, los miembros ya no están gobernados por él, como no lo está el esqueleto de un hombre cuando su alma (aunque inmortal) lo ha abandonado.” Ibid. p. 273.

¹⁰ Ibid. p. 180.

¹¹ Ibid. p. 181 (Las cursivas son nuestras). De esta manera, bajo la estela general de la guerra de todos contra todos, se podría considerar esta doble mención a la “guerra con el extranjero” y las “discordias intestinas” para trazar una línea de fuga que complique y conecte (bajo la figura de una meta-stásis) la mencionada

admiración de Hobbes por Tucídides, que se arrastra desde su traducción de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, de 1629, donde, como señala Ioannis D. Evrigenis, dependiendo del contexto, Hobbes utiliza los términos “sedición” o “conmoción” para traducir “*stásis*”¹². Lo mismo que para Tucídides, para Hobbes el mal es la guerra civil. Volveremos a repetir la fórmula de esta frase, pero, por ahora, nos importa destacar que esta influencia toma forma no sólo en su estudio sobre la guerra civil inglesa, en el *Behemoth*, sino también en su *Leviatán*, donde tanto el alma de la

diferencia entre *polemos* y *stásis*. Así, por ejemplo: “Como el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía, ser juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos, así como hacer cualquiera cosa que considere necesario, ya sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad, *evitando la discordia en el propio país y la hostilidad del extranjero*, ya, cuando la paz y la seguridad se han perdido, para la recuperación de la misma.” Ibid., p. 145 (Las cursivas son nuestras). Considérese, a la vez, que esta tradición de pensamiento que va de Platón a Schmitt, pasando por Hobbes, toca también a Aristóteles, quien, en el Libro V de su *Política*, ya se refería a las causas de las disensiones internas en los distintos Estados (Cfr. ARISTÓTELES, *Política*. Traducción de M. García, Ed. Gredos, Madrid, 1988, pp. 279 y ss), también a Cicerón, quien, derivando la amistad de la virtud, y afirmando la importancia de la fuerza de la amistad y de la concordia respecto de las disensiones y las discordias, se preguntaba “¿qué casa es tan estable, qué ciudad tan firme que no pueda ser derribada desde los cimientos por los odios y divisiones?”, para inclusive añadir que en la amistad verdadera (que está atravesada por la virtud) no está “concedido seguir a un amigo” si éste le “hace la guerra a la patria” (CICERÓN, M. T. *La amistad*. Traducción de J. Guillén Cabañero, Trotta, Madrid, 2002), o a Rousseau, incluso, quien reconoce que “no hay gobierno tan sometido a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas como el democrático o popular, porque no hay ninguno que tienda tan fuerte y tan continuamente a cambiar de forma, ni que exija más vigilancia y valor para ser mantenido en la suya”, y añade, subrayando ese valor y esa vigilancia que necesita el ciudadano, que es preferible una “libertad peligrosa” que un “sosiego servil” (ROUSSEAU, J. *Del contrato social*. Traducción de Mauro Armijo, Ed. Alianza, Madrid, 2003, p. 92).

¹² EVRIGENIS, I. D. *Images of Anarchy: The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*. Cambridge University Press, New York, 2014, p. 192, Nº 69. Sobre la cuestión de la *Stásis* en el pensamiento de Tucídides, Cfr. LORAUX, N. “Tucídides y la sedición en las palabras” en *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Traducción de A. Iriarte, Akal, Madrid, 2008, pp. 105-134.

soberanía, como los nexos, nervios y miembros son cualquier cosa menos naturales. De hecho, incluso “lo que los hombres llaman derecho de *sucesión*” no es sino “una artificial eternidad de existencia”¹³.

En cuanto tal, entonces, el *Estado* es una artificialidad mecánica, una figura maquinal que es más fuerte que el hombre natural. Más fuerte, más grande que el hombre, al que, sin embargo, sirve, es decir, defiende y protege. Poder de la figura: defender, proteger y dar muerte. En este sentido es que, como escribe Simone Regazzoni, “analizando la soberanía como animal artificial del Leviatán de Hobbes, Derrida define precisamente la soberanía como una máquina de muerte para servir a los vivos”¹⁴. En efecto, este poder común, esta unidad que al transferir el miedo llega a poseer tanto poder como fuerza, es capaz de defender a muerte el *Commonwealth*, y es capaz de defenderlo tanto de la *invasión de los extranjeros* (guerra) como de las *injurias intestinas*.¹⁵

¹³ HOBBS, T. Op. Cit., p. 158. Más adelante: “Pero del mismo modo que los hombres, para alcanzar la paz y, con ella, la conservación de sí mismos, han creado un *hombre artificial* que podemos llamar Estado, así tenemos también que han hecho *cadena artificial*, llamadas *leyes civiles*, que ellos mismos, por pactos mutuos han fijado fuertemente, en un extremo, a los labios de aquel hombre o asamblea a quien ellos han dado el poder soberano; y por el otro extremo, a sus propios oídos. *Estos vínculos, débiles por su propia naturaleza, pueden, sin embargo, ser mantenidos, por el peligro aunque no por la dificultad de romperlos*” Ibid. p. 173. (Las cursivas son nuestras).

¹⁴ REGAZZONI, S. *Derrida. Biopolítica e democracia*. Il Melangolo, Genova, 2012, p. 27. Al respecto, Cfr. DERRIDA, J. *Seminario La bestia I...* Op. Cit., pp. 47 y ss.

¹⁵ Así, en el cap. 17, “*De las Causas, Generación y Definición de un ESTADO*”, primer capítulo de la “Segunda parte. Del estado”, escribe Hobbes: “El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos *contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas*, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea

En toda esta descripción por *analogía* con el hombre (el Leviatán sirve al hombre, pero, a la vez, reproduce aquello que lo produce), la condición de la guerra es radical respecto de este “hombre”, “animal” o “dios”, que “es mortal y está sujeto a perecer, lo mismo que todas las demás criaturas”¹⁶. Justamente, en el célebre Capítulo 13, “*De la condición natural del Género Humano, en lo que Conciérne a su Felicidad y su Miseria*”, luego de referirse a la igualdad de facultades de cuerpo y alma de la cual surge cierta igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines —lo que conlleva la necesidad de un poder superior capaz de atemorizar, y por ello controlar a todos los hombres—, Hobbes encuentra “en la naturaleza del hombre tres causas principales de *discordia*”: la *competencia*, según la cual el hombre podría invadir el terreno de otro con el objeto de obtener lo que desea; segundo la *desconfianza*, que no es sino la desconfianza que hace temblar la seguridad; y tercero la *gloria*, que moviliza el deseo de reputación. De la igualdad en la facultades de mente y cuerpo, de la

de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad [...] Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. *Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN*, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, *nuestra paz y nuestra defensa*. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero” HOBBS, T. Op. Cit., pp. 140-141. (Las cursivas son nuestras).

¹⁶ Ibid., p. 262. En el capítulo siguiente: “Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tienen el uso de razón de que presumen, sus Estados pueden ser asegurados, en definitiva, *contra el peligro de perecer por enfermedades internas*.” Ibid. p. 263.

consiguiente igualdad en el deseo de conseguir los fines particulares –que desemboca en la enemistad– y de estas tres causas, Hobbes concluye que sin un poder común que los mantenga a todos atemorizados, los hombres se encuentran en condición de guerra –tendencia que no se confunde con la efectividad de la batalla–, es decir, en la condición en que cada cual tiene derecho a preservarse según sus medios, según su propia fuerza y su propia invención, una condición en que los hombres viven sólo con la seguridad que les procura su propia habilidad.

En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve¹⁷.

¹⁷ “[...] la luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas; la *razón* es el *paso*; el incremento de *ciencia*, el *camino*; y el beneficio del género humano, el *fin*. Por el contrario las metáforas y palabras sin sentido, o ambiguas, son como los *ignes fatui*; razonar a base de ellas equivale a deambular entre absurdos innumerables; y su fin es el litigio y la sedición, o el desdén” Ibid. p. 38. En la inquietud de establecer palabras claras, definiciones exactas o específicas, Schmitt es un buen discípulo de Hobbes, inquietud que se desbarata cuando Derrida muestra que la ambigüedad es constitutiva, por ejemplo, de la distinción amigo/enemigo o bien que ésta se monta como la obliteración performativa de lo que intenta constatar. El *ignes* derridiano, que disloca la unidad verbal, que abre o espanta la tranquilidad de las palabras, no es un juego de palabras sino

El Leviatán, esta institución u artificio histórico que nada tiene de natural, que nos protege y defiende (que nos defiende de nuestra falta de miedo, incluso), está expuesto a la muerte en la misma medida en que se espacie o actualice la posibilidad de la guerra civil¹⁸. Así, mientras una consecuencia de la “guerra de todos contra todos” es que “nada puede ser injusto” (si no hay ley o cesa el poder soberano, cesa la consiguiente protección que se deriva de la ley), la protección de la ley se deriva del miedo, pues “de todas las pasiones la que en menor grado inclina al hombre a quebrantar las leyes es el miedo”¹⁹. Con todo, el miedo es el pivote de la política (el pivote del cuerpo instituido del Leviatán, de la institución absoluta que garantiza la seguridad del cuerpo de los súbditos), tanto como el miedo a la guerra civil es el temor a la muerte del cuerpo del Estado, y por tanto, del alma que es la soberanía, de los nervios y de la consecuente seguridad. Cuando no existe un poder común que temer, el *género* de vida, o el régimen de vida de los

que consume los signos hasta la ceniza. Cfr. DERRIDA, J. “Tener oído para la filosofía” en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Ed. Prometeo, Barcelona, 1997, p. 47.

¹⁸ “Si se puede situar a Hobbes en el origen de la modernidad, es en tanto que pensador por excelencia de la ausencia de origen, de la rotura [*faille*] constitutiva de lo político. En consecuencia, lo que más importa para Hobbes, es la (producción de la) ficción mítica del momento originario, ficción que exige e impone retroactivamente la ficción del estado de naturaleza y que ya no es más el resultado de una violencia originaria sino de una suspensión originaria de la violencia, del estado natural, del *kratos* prepolítico, de la Hidra de cien cabezas de Hobbes. Esta ficción extrae si su necesidad y su pertinencia en el riesgo permanente de transformación del contrato social en su contrario, dicho de otra manera, de su carácter reversible que es la consecuencia del hecho que el estado de guerra no es un período sino un hecho antropológico necesario [*incontournable*]. El riesgo siempre presente de la *stásis*, del disturbio, de la guerra de todos contra todos [...] es lo que le da su pertinencia” MANCHEV, B. *La métamorphose et l’instant. Désorganisation de la vie*. La Phocide, Paris, 2009, p. 54 (traducción nuestra).

¹⁹ HOBBS, T. Op. Cit., p. 244.

hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, escribe Hobbes, suele *degenerar* en una guerra civil²⁰. Por lo tanto, la *degeneración* es la guerra. La guerra es la degeneración, pero, sin embargo, es la condición de la generación artificial. Así, lejos de su efectividad, lo que en distintos momentos aparece como el “peligro de guerra civil y desintegración”²¹, peligro de reducir “todo el orden, gobierno y sociedad al caos *primitivo* de la violencia y la guerra civil”²², es al mismo tiempo la condición del aparato soberano. De otra suerte dicho, si la *sedición* es la *enfermedad* y la *guerra civil* es la *muerte del hombre artificial*, es porque la noción de guerra es al mismo tiempo la única posibilidad de erigir el aparato soberano que pretende la *concordia*. Podría decirse, entonces, que este dios mortal incluso cuando está perfectamente despierto, sigue poseído por el fantasma de la multitud de hombres muertos que cree ver paseando por los cementerios²³. En este sentido, por una parte, el miedo es el sentimiento fundamental, “la pasión primera [...] que

²⁰ Cfr. Ibid. p. 104. Así, del mismo modo: “Ni la más repentina y brusca introducción de una nueva verdad que pueda imaginarse, puede nunca quebrantar la paz sino sólo en ocasiones suscitar la guerra. En efecto, quienes se hallan gobernados de modo tan remiso, que se atreven a alzarse en armas para defender o introducir una opinión, se hallan aún en guerra, y su condición no es de paz, sino solamente de cesación de hostilidades por temor mutuo; y viven como si se hallaran continuamente en los preludios de la batalla. Corresponde, por consiguiente, a quien tiene poder soberano, ser juez o instituir todos los jueces de opiniones y doctrinas como una cosa necesaria para la paz, al objeto de *prevenir la discordia y la guerra civil* [...] Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquiera forma de gobierno puede suceder, posiblemente, al pueblo en general, apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y de la venganza.” Ibid., pp. 146-150 (Las cursivas son nuestras).

²¹ Ibid. p. 270.

²² Ibid. p. 361. (Cursiva nuestra).

²³ Cfr. Ibid. p. 13.

conduce originariamente a la fundación del Estado y a esa alianza, a ese *covenant* que [...] solamente puede ser firmado entre los hombres”²⁴. Por otra, pero al mismo tiempo, la guerra es el espíritu y el fantasma del hombre artificial, de la *civitas*, República o Estado, es la oscuridad de toda la estructura de la *riqueza común*, del *bien común*, del *Commonwealth*²⁵. En Hobbes, entonces, lo que se denomina “disputa intestina”, descansa sobre el caos primitivo de la violencia y la guerra. En este sentido, gracias a esta hostilidad primitiva o *primigenia* que se toca con familiaridad del *genos* platónico, es que para Carl Schmitt, como muestra Derrida, Hobbes es un “auténtico pensador de lo político”²⁶.

²⁴ DERRIDA, J. *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*. Traducción de L. Ferrero, C. de Peretti y D. Rocha, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2011, p. 25.

²⁵ Este punto también lo subraya Agamben: “[...] en la fundación hobbesiana de la soberanía, la vida en el estado de naturaleza se define sólo por el hecho de estar incondicionalmente expuesta a una amenaza de muerte (el derecho ilimitado de todos sobre todo) y la vida política, es decir la que se desarrolla bajo la protección del Leviatán, no es otra cosa que esa misma vida expuesta a una amenaza que ahora se haya únicamente en manos del soberano.” AGAMBEN, G. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Traducción de A. Gimeno Cuspinera, Pretextos, Valencia, 2001, p. 15. Al respecto es interesante el libro de Agamben, “*Stasis*”. Éste, contiene dos textos (“*Stásis*” y “*Leviatano y Behemoth*”) que reproducen, con ciertos agregados, las sesiones de dos seminarios dictados en Princeton en octubre del 2001. En el libro, Agamben plantea una pesquisa de una teoría de la guerra en los testimonios de los filósofos de la Grecia clásica, y en el pensamiento de Hobbes. El segundo ensayo, entonces, está dedicado a Hobbes y, bajo la tesis general de que no existe aún una “*Stasiología*”, lleva a cabo una interpretación del frontispicio de la obra magna del filósofo inglés. Destacamos aquí la localización de la diferencia entre *pueblo* y *multitud*. Cfr. AGAMBEN, G. *Stásis. La guerra civil como paradigma político*. Bollati Boringhieri editore, 2015, pp. 50 y ss.

²⁶ DERRIDA, J. *Políticas de la amistad...* Op. Cit., p. 106. Más adelante, y remitiendo a *El concepto de lo político* (Cfr. SCHMITT, C. *El concepto de lo político*. Traducción de R. Agapito, Ed. Alianza, Madrid, 1991, p. 92), Derrida vuelve sobre esto: “Schmitt afirma resueltamente, y más de una vez, que sólo los pensadores “pesimistas” sobre la naturaleza humana son pensadores sistemáticos, auténticos y consecuentes de la cosa política (Maquiavelo, Hobbes, etc.)” *Ibid.*, p. 192. Al respecto, Cfr. DERRIDA, J. *Seminario La bestia I...* Op. Cit., p. 69 y ss.

Desconstrucción del *genos*

La desconstrucción es un acto
material revolucionario

Maurice Blanchot, *La ausencia del
libro*

Escribe, en efecto, Schmitt en su *Leviathan* que el “Estado es para Hobbes evitación permanente de la guerra civil gracias a un poder gigantesco. De ahí que uno de los dos monstruos, el Leviathan, ‘el Estado’, sojuzgue siempre al otro, el ‘Behemoth’, la Revolución”²⁷. Por nuestra parte, queremos subrayar que el Leviatán sólo puede vivir, si vive, con la posibilidad de la guerra intestina que encarna figuralmente el Behemoth. En todo caso, es algo que se puede seguir en el *Leviathan* de Schmitt, si se complica su insistente distinción o distribución conceptual:

O el Estado existe realmente como tal Estado y funciona como instrumento incontrastable de la paz, de la seguridad y del orden, y tiene de su parte el derecho objetivo y el derecho subjetivo, puesto que como legislador único y supremo crea el mismo todo el derecho, o no existe realmente y no cumple su función de asegurar la paz. Entonces no hay Estado, sino estado de naturaleza. Puede ocurrir que el Estado deje de funcionar y que la gran máquina quede rota por la

²⁷ SCHMITT, C. *El Leviathan en la teoría del estado de Tomás Hobbes*. Traducción de J. Conde, Editorial Struhart & Cia, Buenos Aires, 2002, p. 21. Considérese que la obra de Hobbes “*Behemoth o el Parlamento largo*”, se trata, de cabo a rabo, de un estudio crítico de las causas y desarrollo de la guerra civil. Nicole Loraux, en su imprescindible *La guerra civil en Atenas*, justamente cita el *Behemoth* de Hobbes para establecer “una presentación más general de la noción de guerra civil”, y subraya que este texto de Hobbes la “invita, ante todo, a remontar[se] hacia la Antigüedad”. Esto lo destaca más de una vez: “[...] puesto que lo que definitivamente me interesa aquí es la guerra civil griega, el texto de Hobbes me conduce de nuevo hacia las *póleis*” (Cfr. LORAUX, N. *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Op. Cit., pp. 73-74).

rebelión y la guerra civil. Pero esto no tiene nada que ver con el ‘derecho de resistencia’. Si se admitiera este derecho dentro del Estado de Hobbes, sería tanto como admitir un derecho a la guerra civil reconocido por el Estado, es decir, un derecho a destruir el Estado; por consiguiente, un absurdo. El Estado pone término a la guerra civil. Lo que no pone término a la guerra civil no es un Estado. Lo uno excluye lo otro. No cabe imaginar una construcción más sencilla ni más ‘objetiva’, pero su sencillez y objetividad descansan en el carácter técnico de sus nociones y conceptos [...] Lo que Hobbes quiere es poner término a la anarquía del derecho de resistencia feudal, canónico o estamental y a la guerra civil permanentemente encendida; oponer al pluralismo medieval, a las pretensiones de las Iglesias y de otros poderes ‘indirectos’, la unidad racional de un poder inequívoco, capaz de proteger eficazmente, y de un sistema legal cuyo funcionamiento pueda ser reducido a cálculo. A ese poder estatal racional incumbe hacer frente a cualquier peligro político, y en ese sentido, asumir también la responsabilidad por la protección y la seguridad de los súbditos. Cuando la protección cesa, cesa el deber de obediencia y el Estado deja de existir. Recobra entonces el individuo su libertad ‘natural’. La ‘relación de protección y obediencia’ es la piedra angular de la construcción política de Hobbes²⁸.

Lo mismo que para Hobbes, para Schmitt el mal es la guerra civil²⁹. En este sentido es que para éste, Hobbes es un pensador estrictamente político. Del mismo modo, en *El concepto de lo político*, Schmitt considera que “el *bellum* de todos contra todos no es un engendro de una fantasía

²⁸ SCHMITT, C. *El Leviathan...* Op. Cit., pp. 46-74. Schmitt también recuerda que al comienzo del libro “se dice que la *civitas* o *respublica* es un hombre magno, un gran *Leviathan*, un ser artificial, un *animal artificial*, *automaton* o *machina*” (p. 19). Sobre la importancia del asunto de la protección, y del miedo como piedra angular de la construcción política en Hobbes, también Cfr. DERRIDA, J. *Seminario La bestia I...* Op. Cit., pp. 63-69.

²⁹ Cfr. DERRIDA, J. *Seminario La bestia I...* Op. Cit., p. 67.

obcecada y cruel, ni tampoco una mera filosofía de una sociedad burguesa que se está construyendo sobre la base de la libre ‘competencia’ (Tonnie), sino que se trata de presupuestos elementales de un sistema de ideas específicamente político”³⁰. Así, si Hobbes representa el caso de un auténtico pensador político, es porque trabaja presupuestos elementales, es decir, trabaja la distinción o la marca diferencial que define las ideas específicamente políticas. Recordemos que para Schmitt “la distinción política específica [*die spezifisch politische Unterscheidung*], aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo* [*die Unterscheidung von Freund und Feind*”³¹. Esta diferencia política, esta discriminación entre el amigo y el enemigo es la marca diferencial, pues no se trata de un “oposición normativa ni de una distinción “puramente espiritual””³², sino que ofrece, dice Schmitt, “una determinación de su concepto en el sentido de un criterio”, de “un criterio autónomo”³³. Con éste criterio, no se trata “de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óntica y de la posibilidad real de esta distinción”³⁴. Ésta, entonces, no es una oposición cualquiera, no es una simple diferencia, sino la oposición misma, la oposición a la cual se reconducen todas las acciones y motivos políticos. O al contrario, sin esta distinción los motivos y acciones no se dejarían calificar de políticos. La distinción es, por lo tanto, constitutiva, es la oposición como la posición misma de lo político. Así, escribe

³⁰ C. Schmitt, *El concepto de lo político...* Op. cit., p. 94.

³¹ Ibid. p. 56.

³² Ibid. p. 58.

³³ Ibid. p. 56.

³⁴ Ibid. p. 58.

Derrida: “Si esa oposición desaparece, y con ella la guerra, la región llamada “política” pierde sus fronteras o su especificidad”³⁵. Derrida, de esta manera, en *Políticas de la amistad*, se dispondrá a privilegiar, entre “todas las lecturas políticas posibles”, la lectura de Schmitt. La privilegia precisamente porque cierta tradición de la modernidad “adopta una forma sistemática” en Schmitt, una tradición que “de manera naturalmente diferenciada y complicada, se remonta al menos a Hegel”³⁶. Al menos a Hegel, claro, pero también al menos a Kant³⁷. En todo caso, Derrida se detiene en la lectura de Schmitt por “el interés propio de las tesis schmittianas”, así como por “su originalidad” y “por su

³⁵ DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*... Op. Cit, p. 104.

³⁶ Ibid. p. 102.

³⁷ Un apunte. En este registro, no tendríamos que perder de vista que en el II volumen del *Seminario La bestia y el soberano*, Derrida se refiere a “las contrariedades, los males, las tristezas las decepciones” que, según Kant, “puede experimentar el hombre”. Luego de recordar que para Kant “no hay que abrumar a la Providencia divina [...] con los males que impiden a la humanidad mejorar”, Derrida se detiene en la contrariedad paradójica de la guerra en Kant: “Los mayores males que padece la humanidad son –dice Kant– debidos a la guerra, o, más concretamente, a los preparativos con vistas a una guerra por venir. Los Estados despilfarran sus fuerzas económicas y culturales en esos preparativos perpetuos, etc. [...] Pero lo más original de Kant, y lo que más da que pensar es que no lo condena como un simple mal. Señala por el contrario, que, sin esa presión de la guerra virtual (de la guerra que hay que preparar, con urgencia, incluso y sobre todo si se quiere la paz) sin esa urgencia permanente de la guerra, los Estados, las culturas, las clases, las comunidades sociales e incluso su libertad se verían afectados por ello. Dicho de otro modo, el horizonte constante de la guerra mantiene la cohesión estatal y social, comunitaria y cultural, y ese mismo horizonte asegura un grado de libertad, a pesar de las leyes restrictivas [...] Por consiguiente [para Kant], la guerra es indispensable para la perfectibilidad humana [...] La guerra es, por lo tanto, la condición, el elemento, el horizonte esencial del Estado y de la sociedad organizada, de esa institución artificial que –repita Kant– es el Estado. Sin horizonte de guerra, el Estado no tiene ya razón de ser. El Estado es por esencia belicoso, belicista, incluso beligerante. Es esa relación con el enemigo virtual con respecto a la cual, desde este punto de vista al menos, Schmitt no ha inventado nada.” DERRIDA, J. *Seminario La bestia II*... Op. Cit., pp. 330-331.

herencia”³⁸, que está atravesada por esta relación con el enemigo. Observa Derrida:

[...] para Schmitt en verdad es lo político como tal, ni más ni menos, lo que no existiría ya sin la figura del enemigo y sin la posibilidad determinada de una verdadera guerra. Al perder al enemigo se habría perdido simplemente lo político mismo, y éste sería el horizonte de nuestro siglo tras las dos guerras mundiales [...] Que lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad con la figura del enemigo, éste es el axioma schmittiano en su forma más elemental³⁹.

La distinción específica, la radical discriminación sin la cual no es comprensible lo político mismo, implica, a su vez, que la posibilidad real de ambos términos de la distinción son indispensables para la cuestión de lo político. El enemigo es esencial o constitutivo para definir lo político. Así, en efecto, escribe Schmitt que “lo que no se puede negar razonablemente es que los pueblos se agrupan como amigos

³⁸ DERRIDA, J. *Políticas de la amistad...* Op. Cit., p. 102.

³⁹ Ibid. p. 103. Si para Schmitt la distinción política específica es la distinción amigo/enemigo, se sigue que sin un enemigo, sin contra quien dirigirse, la política se despolitizaría. En este sentido es que escribe Derrida: “con la “caída-del-muro-de-Berlín” o el “fin-del-comunismo”, las “democracias-parlamentarias-del-Occidente-capitalista” se encontrarían sin enemigo principal” (Ibid. p. 95). Esta ausencia desestructurante, implica efectos innumerables, de suerte que estas democracias-estado, sin un enemigo principal, buscarían “nuevas enemistades reconstituyentes, multiplicaría las ‘pequeñas guerras’ Estados-nacionales” y “alimentaría a todo precio las tentativas llamadas identitarias y genocidarias, pretendería ponerse, reponerse oponiéndose a nuevos adversarios todavía identificables” (Ídem). Si un Estado o democracia pierde su ser político al perder su enemigo, cabe pensar que esta desestructuración, que esta mutación en el campo de lo político, concierne, por el contrario, al conjunto no cerrado de la oposición amigo/enemigo, y, por tanto, a la *posibilidad* de decir nosotros, pero de un nosotros que todavía no ha llegado. Concierne, entonces, a la posibilidad del porvenir del comunismo.

y enemigos, y que esta oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real, para todo pueblo que exista políticamente”⁴⁰. Es decir, que si hay enemigo es enemigo político y, en cuanto tal, público:

Enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo. Solo es enemigo el enemigo *público* pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público*. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus*, en sentido amplio. Es *polemios*, no *ekhthrás*. A semejanza de lo que ocurre también en muchas otras lenguas, la alemana no distingue entre “enemigos” privados y políticos, y ello da pie a multitud de malentendidos y falseamientos. La famosa frase evangélica “amad a vuestros enemigos” (Mt. 5, 44; Lc. 6, 27) es en original “*diligite inimicus vestros*, y no “*diligite hostes vestros*”; aquí no se habla de enemigo político. En la pugna milenaria entre el Cristianismo y el Islam jamás se le ocurrió a cristiano alguno entregar Europa al Islam en vez de defenderla de él por amor a los sarracenos o a los turcos. A un enemigo en sentido político no hace falta odiarlo personalmente; sólo en la esfera de lo privado tiene algún sentido amar a su “enemigo”, esto es, a su adversario. La cita bíblica en cuestión tiene menos que ver con la distinción política entre amigo y enemigo que con un eventual intento de cancelar la oposición entre bueno y malo o entre hermoso y feo. Y desde luego no quiere decir en modo alguno que se deba amar a los enemigos del propio pueblo y apoyarles frente a éste”⁴¹.

⁴⁰ SCHMITT, C. *El concepto de lo político...* Op. Cit. p. 58.

⁴¹ Ibid. p. 59. Tomando la problemática de ese pasaje, en torno al cristianismo y al islam, escribe Derrida: “Entre tantos y tantos otros índices análogos que abundan en el texto de Schmitt, habría mucho que decir *hoy* acerca de la elección de este

Solo es enemigo el enemigo *público*, no el enemigo privado. El enemigo, en suma, es, según Schmitt, *hostis* o *polemios* y no *inimicus* o *ekhthrás*. Así, la distinción y el paralelo que establece Schmitt entre *hostis-polemios* / *inimicus-ekhthrás* da a entender que la mencionada “distinción política específica de *amigo y enemigo*”, es la distinción de amistad-hostilidad: “lo contrario de la amistad *en política*, y siempre según Schmitt, no es la *enemistad*, es la *hostilidad*”⁴². La capital distinción amigo-enemigo, entonces, a la cual se reconducen todas las acciones y motivos políticos, no es la de amistad-enemistad, no es la de *amicus-inimicus*. De aquello se desprende que incluso el *amicus* puede ser *hostis*, esto es, *enemigo público*, y por lo tanto se le puede hacer la guerra (*polemos*) al amigo (*amicus*) si éste es hostil. Si la comunidad política (comunidad de combate, colectividad combatiente) se presenta en cuanto tal sólo en referencia a esta guerra posible (oposición combativa que se hace lugar siquiera eventualmente, de acuerdo con una

ejemplo: el islam, que seguiría siendo un enemigo, aunque nosotros, los europeos, debamos amar a los musulmanes como a nuestros prójimos. En un momento determinante de la historia de Europa, no había que “entregar Europa al islam” en nombre del cristianismo universal. Es necesario, habrá sido siempre necesario defender Europa contra su otro sin mezclar los géneros, sin confundir la fe y la política, la enemistad y la hostilidad, la amistad y la alianza o la confusión. Pero una lectura consecuente de este ejemplo debería ir más lejos: debería tomar en cuenta, hoy más que nunca, el hecho de que todos los conceptos de esta teoría del derecho y de la política son, como dice el mismo Schmitt frecuentemente, conceptos europeos. Defender Europa contra el islam, considerado aquí como el invasor de Europa: esto es, pues, más que una guerra entre otras, y más que una guerra política. En realidad esto no sería una guerra, *stricto sensu*, sino un combate a propósito de lo político, una lucha por la política.” (DERRIDA, J. *Políticas de la amistad...* Op. Cit. p. 109.).

⁴² Ibid. p. 107.

posibilidad real), es porque la figura del enemigo ya está presente, o ya es efectiva en la eventualidad o posibilidad del combate. Que el enemigo esté ya presente es lo que estructura lo político en cuanto tal, y lo que convierte al concepto de *enemigo* en el concepto mismo de lo político. La desaparición del enemigo –desaparición que no significaría la reconciliación, la paz o el progreso– signa la despolitización o el fin de lo político. Lo político no existe sin la figura del enemigo, sin la posibilidad real de una guerra eventual. De este modo, explica Derrida, el hecho de que la guerra tenga lugar o no, que se haya declarado o no, que de facto esté decidida o no, sólo implica una alternativa empírica con respecto a una necesidad anterior. En este sentido, puesto que la guerra ya ha empezado antes de empezar, es decir, ya ha empezado desde el momento en que se la considera *eventual*, Derrida escribe que “Schmitt no quiere disociar la modalidad cuasi trascendental de lo posible y la modalidad histórico-fáctica de lo eventual”⁴³. El enemigo permite la identificación de la violencia, el reconocimiento del peligro y, por lo tanto, la posibilidad de la defensa, de la protección y de la tranquilidad. El reconocimiento del otro, del extranjero, del enemigo, permite la construcción de la identidad política. Ahora bien, la distinción en griego entre *polemios-ekhthrós*, fuente de la distinción latina, está enraizada en Schmitt –mas no

⁴³ Ibid. p. 105.

justificada— en la distinción *polemos-stásis*. Con esto, Schmitt remite a *La república* de Platón. En una nota, escribe:

En Platón [...] se pone un fuerte acento sobre la oposición entre *polemios* y *ekhthrós*, y se la correlaciona además con la que existe entre *polemos* y *stásis* (revuelta, revolución, rebelión, guerra civil). Para Platón, la guerra propiamente dicha sólo puede ser entre griegos y bárbaros (que son “enemigos por naturaleza”); las luchas entre griegos, por el contrario, son para él *stáseis* (lo que Otto Apelt, en su edición de la *Philosophische Bibliothek*, traduce por “Zwietrach”, disensión). Lo que opera aquí es la idea de que un pueblo no puede hacer la guerra contra sí mismo, y que una “guerra civil” sólo puede ser automasacre, no en cambio formación de un nuevo Estado o incluso de un nuevo pueblo⁴⁴.

La distinción en griego entre *polemios-ekhthrós*, está enraizada pero no está justificada porque Schmitt no precisa a través de qué vía conecta los dos tipos de enemigos —el *polemios* y el *ekhthrós*— con el pasaje de Platón que alude a la *guerra* y a la *guerra civil* (rebelión, levantamiento, motín, sublevación, querella interna, guerra o disputa intestina). Aquí volvemos a nuestro primer acápite, y, por tanto, al *genos*. En el texto de Platón, si bien se nombra al enemigo bárbaro como *polémios*, también se habla tanto de la enemistad, *ékhtthran*, que recibe el nombre de *polemos*, como de la enemistad, *ékhtthran*, que recibe el nombre de *stásis*. Esto complica algo la apuesta de Schmitt. Sobre todo si, intentando definir lo político sobre la base de la guerra exterior, es decir, sobre la base de la

⁴⁴ SCHMITT, C. *El concepto de lo político...* Op. Cit., p. 59, Nº 5.

distinción platónica, Schmitt luego “tiene que trasladar al orden de la política interior toda la necesidad polémica”, por ejemplo, cuando “ nombra la guerra y la revolución como las *dos* manifestaciones de la figura amigo/enemigo”⁴⁵. Schmitt, así, no precisa su deriva, sólo la desprende, la desprende de tal manera que el par *polemios-ekbthrós* involucra un discurso sobre la naturaleza, sobre la *Physis*⁴⁶. Es cierto que Platón escribe que cuando los griegos hacen la guerra a los bárbaros son enemigos por naturaleza (*polémios phýsei*), pero se trata

⁴⁵ DERRIDA, J. *Políticas de la amistad...* Op. Cit., pp. 139-140. Schmitt traslada al orden de la política interior esa necesidad polémica, aun cuando —como Hobbes— considere esa interiorización, o ese devenir civil del *pólemos*, como “una debilitación de la unidad política del Estado” (Ídem) que reclama una pacificación de los antagonismos internos, es decir, una “pacificación intra-estatal” de la “guerra” que no nombra ya a la guerra entre estados o unidades estatales. Se trata de la guerra civil que hace surgir la noción de “enemigo interno” (Ibid. p. 141.). En este punto, desde *El concepto de lo político* (1932) a *Teoría del partisano* (1962), Derrida vincula la doble significación de *stásis* como “guerra civil” y como “estatuto” o “estática”, para subrayar que el Estado (*Estatus*) en Schmitt es el estatuto de lo político. Es decir, mientras que Schmitt intenta decir que el Estado es sólo una forma estatal de lo político en general (que el concepto de Estado presupone el concepto de lo político, no a la inversa), Derrida muestra que es el Estado el que le sirve a Schmitt de hilo conductor para su definición de lo político. Por tanto, muestra que el análisis del núcleo irreducible de lo político (la configuración amigo/enemigo) tiene que privilegiar la forma estatal de esta configuración, es decir, tiene que privilegiar la forma interna del *pólemos*, de la guerra interna contra el enemigo interno (*polémios* u *hostis*), de la guerra que ya no es simplemente *stásis* o que no se deja definir por la seguridad de la oposición que Schmitt pretendía levantar. En este sentido es que se puede reconocer la posibilidad misma del soberano (de la decisión y de la consecuente posibilidad de la excepción soberana) en la incorporación estatal, y constitutiva, de la hostilidad general. En este sentido es que Derrida dice que la “guerra absoluta de la que habla Schmitt, la guerra revolucionaria que lleva la teoría del partisano a su extremo, la guerra que viola todas las leyes de la guerra, puede ser una guerra *fratricida*”, pues es la hostilidad absoluta la que “convierte la guerra interior [...] en verdadera guerra, en guerra absoluta, y así, en política absoluta” Ibid. p. 171.

⁴⁶ “Como en todos los racismos, en todos los etnocentrismos, más concretamente en todos los nacionalismos de la historia, un *discurso sobre* el nacimiento y sobre la naturaleza, una *physis* de la genealogía (más precisamente un discurso y un fantasma de la *physis* genealógica) ordena en último análisis el movimiento de cada oposición: repulsión y atracción, litigio y acuerdo, guerra y paz, odio y amistad. Dentro y fuera. Esta *physis* lo comprende todo, el lenguaje, la ley, lo político, etc. Aunque defina la alteridad del extranjero o del bárbaro, no tiene otro” Ibid. p. 112.

de que esa enemistad (*ékhtēran*) puede recibir tanto el nombre de “guerra” o como el de “disputa intestina”. De esta manera, si esta *enemistad* puede recibir el nombre de *guerra*, es porque la distinción que pretende Schmitt entre *polemios-ekhthros* no es absoluta. Derrida es quien en *Políticas de la amistad* subraya y desarrolla los conceptos, desarrollo que, por cuestión de economía, estamos tentados a resumir en cuatro puntos: primero, siempre bajo esa axiomática, señala que el litigio (*diaphora*) denominado discordia interior (*stásis*) nombra la enemistad (*ékhtēra*, nuevamente) patológica entre los griegos que acaban reconciliándose (y el hecho de que se reconcilien es signo de que la *stásis* tiene su origen en el infortunio, *dystykhía*, y no en el odio) porque es un asunto familiar (*os oikéious*), esto es, porque comparten lazos de parentesco o de origen (el *genos* griego –descendencia, raza, familia, pueblo– está unido por parentesco y comunidad de origen, por lo que es extranjero al *genos* bárbaro, de manera que la *isogonía*, la igualdad de nacimiento, sólo puede ser igualdad según naturaleza, *katà physin*), y no intentan esclavizar ni destruirse entre sí; segundo, que esta guerra civil o disensión interna no es simplemente algo fuera de la naturaleza sino que invoca una enfermedad, una enfermedad igualmente natural, un mal que afecta naturalmente a la naturaleza (la *stásis* es, pues, una patología de la comunidad que requiere un clínica de la ciudad, motivo por lo que, apunta Derrida, la *República* es un discurso nosológico que diagnostica una disensión, una mala salud); tercero, que el texto de Platón no se contenta con la oposición por la que apuesta Schmitt, sino que prescribe su anulación, es decir,

que recomienda comportarse con los bárbaros (los enemigos naturales) como lo hacen los griegos *entre* sí (se prescribe entonces una conducta semejante, de manera que respecto del *bárbaro* los griegos se comporten *como* con el congénere, *como* con el familiar, y así, que el *pólemos* se comporte *como* la *stásis*); y cuarto, recuerda –y subraya que Schmitt no lo habría apuntado con suficiente precisión– que “para analizar lo propio de la justicia (*dikaíosyné*) y de la injusticia (*adikía*), Platón excluye que ese Estado ideal llegue a realizarse mientras los filósofos no reinen, y mientras los reyes o los soberanos, los “dinastas” que disponen del poder, no sean filósofos (473 c-d), es decir, mientras la *philosophía* no esté unida al poder político, sinónima, si se quiere, de *dynamis politike*”⁴⁷. Resumidos los puntos, subrayamos que Derrida se refiere al “lazo que liga la fraternidad griega con ella misma tanto en el *pólemos* como en la *stásis*”⁴⁸, para subrayar que “la naturaleza del lazo que une el pueblo griego o la raza griega (*Hellénikon genos*) sigue manteniéndose inecentada, tanto en el *pólemos* como en la *stásis*”⁴⁹.

⁴⁷ Ibid. p. 111. Resulta interesante que si bien Schmitt no considera este punto, si lo hace Hobbes: “[...] cuánta profundidad de filosofía moral se requiere en quien detenta la administración del poder soberano, estoy a punto de creer que mi labor resulta tan inútil como el Estado de *Platón*, porque también él opina que es imposible acabar con los desórdenes del Estado y con los cambios de gobierno acarreados por la guerra civil, mientras los soberanos no sean filósofos” (HOBBS, T. Op. Cit., p. 303.).

⁴⁸ DERRIDA, J. *Políticas de la amistad...* Op. Cit., p. 121.

⁴⁹ Ibid. p. 112.

Encentadura de la democracia

[...] ¿Cómo desconstruir el lazo esencial de un cierto concepto de la democracia con la autoconía y con la *eugenia* sin por ello renunciar al nombre de democracia? [...] Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*.

Aquí se podría referir a todo el asunto de la *encentadura* en el pensamiento de Derrida⁵⁰. Rápidamente, cabe indicar que no sólo en *El teatro de la crueldad* se inscribe que el “origen está siempre *encentado*”⁵¹, sino que también en *La voz y el fenómeno*, donde Derrida propone “acosar la pureza no *encentada* de la expresión”⁵². En el pensamiento de Derrida, la *encentadura*, más allá del principio de la presencia y de la apropiación ontológica, introduce “una dehiscencia y una rotura esenciales”⁵³, marca el sentido con “una incisión y una dehiscencia, con una *différance* originaria”⁵⁴. En el caso de lo

⁵⁰ Sobre la importancia de esta palabra en el “vocabulario derridiano”, Cfr. SPIVAK, G. “Translator's Preface” en DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997, pp. lxxxvi y ss.

⁵¹ DERRIDA, J. “El teatro de la crueldad” en *La escritura y la diferencia*. Traducción de P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 340.

⁵² DERRIDA, J. *La voz y el fenómeno*, *La voz y el Fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Traducción de P. Peñalver, Pre-textos, Valencia, 1985, p. 62.

⁵³ DERRIDA, J. “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía*. traducción de C. González Marín, Cátedra, Madrid, 2008, p. 168. Sobre la “dehiscencia”, Cfr. DERRIDA, J. *La diseminación*. Traducción de J. M. Arancibia, Fundamentos, Madrid, 2007, pp. 32-325-350.

⁵⁴ PEÑALVER, P. “Jacques Derrida: la clausura del saber” en DERRIDA, J. *La voz y el fenómeno...* Op. Cit., p. 25. Lo que intentamos instalar aquí es el espaciamento de un “entre”. No se tratará, pues, de “elegir”, por ejemplo, la justicia frente al derecho. Se trata más bien de la *inadecuación* entendida como espaciamento de lo radicalmente otro. Dicho de otra manera, lo calculable y lo incalculable no se deja distribuir racionalmente, su reparto no obedece a la lógica de la diferenciación pura. Así, intentaremos mantenernos alrededor de la

político, se trata de una incisión en el concepto mismo, y así, en el concepto de democracia. Consideremos que si la clausura de la metafísica oculta la operación performativa que la funda, en una pragmática que pretende constatar el sentido como algo dado, por contraparte, este asunto de la inadecuación *en* el concepto da cuenta del envite estratégico que inscribe y expone “una democracia desprovista de mismidad y de *ipseidad* [...] una democracia cuyo concepto permanece libre [...] en el libre juego de su indeterminación”⁵⁵. En este juego libre lo que Derrida

inadecuación del concepto (del concepto democracia y de lo político), de lo que podría denominarse *partición*. Así, el concepto de democracia, inadecuado respecto de sí mismo, declara su historicidad y su perfectibilidad, y afirma el porvenir *en* la inadecuación de cualquier democracia presente y presentable. En los términos de la *encentadura* y del *espaciamento* de un *entre*, es que ya no se puede separar o elegir limpiamente. No se puede separar o elegir limpiamente lo económico o lo aneconómico; la justicia o el derecho; el don o el intercambio; la soberanía o la no soberanía. La inadecuación del concepto apunta a que el origen está *encentado*, y en este registro, es que se puede desplegar la infinita apuesta de “encentar la inmunidad del *autos*”, de “encentar el *autos* –y también, por consiguiente, la *ipseidad*” (DERRIDA, J. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducción de C. de Peretti, Trotta, Madrid, 2005, p. 64.), es decir, la apuesta por *encentar* la “excepcionalidad decisoria” de la soberanía, que no es sino “dividirla, someterla al reparto, a la participación, a la *partición*. Es partirla en partes. Y partirla en partes es *encentar* su inmunidad, volverla contra sí misma” (Ibid., pp. 64-125.). Por esto apuntábamos que en estos términos, “la elección no se da entre soberanía y no-soberanía sino entre varias formas de reparto, de particiones, de divisiones, de condiciones que vienen a *encentar* una soberanía siempre supuestamente indivisible e incondicional.” DERRIDA, J. *Seminario La bestia I...* Op. Cit., p. 104 (Cfr. Ibid. pp. 220-342).

⁵⁵ DERRIDA, J. *Canallas...* Op. cit., p. 56. Agrega Derrida: “Es el sentido propio, el sentido mismo de lo mismo (*ipse*, *metipse*, *metipsissimus*, *meisme*, mismo); es el sí mismo, lo mismo, lo propiamente mismo del sí mismo lo que le falta a la democracia. Aquel define a la democracia, así como el ideal mismo de la democracia, por esta falta de lo propio y de lo mismo [...] la democracia misma, es decir –insisto de nuevo–, lo que en ella, afirma y desafía a lo propio, al sí mismo, a la mismidad de lo mismo (del *meisme*, en francés antiguo, del *metipse*, *medesimo* en italiano, *mesmo* en portugués, *mismo* en español) y, por lo tanto, a la verdad, a la verdad de una democracia que correspondería a la adecuación o a la manifestación desveladora de una de una esencia, de la esencia misma de la democracia, de la *verdadera* democracia, de la democracia auténtica, de la democracia misma, conforme a una idea de la democracia” (Idem).

denomina bajo el viejo nombre de democracia, no es nunca propiamente lo que es. La inadecuación desbarata, sin retorno limpio, la auto-transparencia como forma de la clausura, y abre el *porvenir* de lo impresentable, de aquello que excede toda presencia y presentación. La democracia es *sin como tal*. Si lo posible es un posible sin porvenir, si es lo de antemano accesible o afianzado en la vida, la inadecuación de la democracia indica la escansión del presente, la ocasión o la chance del porvenir que resta en la vida, y que se mantiene, como la sobrevida, en la disimetría o en la tensión disyunta del presente⁵⁶.

En este punto no es descaminado recordar que en *De la gramatología* Derrida escribe que el juego de la huella [*tracce*] lleva en sí el problema del espíritu y la letra. Es decir, muestra que la huella está desde ya inscrita, y que, anterior a las oposiciones y dualismos tradicionales, es el lugar de la apertura de la exterioridad, es decir, el lugar de apertura de un vínculo enigmático de un viviente con su *otro*, de un adentro con su afuera. La apertura de esta exterioridad, no tiene la forma de un exceso exterior: “La presencia ausencia

⁵⁶ Para Derrida, no hay “democracia *auténtica y propiamente dicha*, cuando precisamente el concepto de democracia *misma*, en su sentido unívoco y propio, brilla por su ausencia” (Ibid., p. 53.). Suponer lo contrario, desatendiendo la semántica sobrecargada del concepto, implicaría vincular el acceso claro y unívoco a una autorización legitimada por una ley. Con todo, implicaría la imposición de un sentido de la palabra “democrático”: “imponer un sentido a la palabra ‘democrático’ y producir así un consenso que fingimos, ficticiamente, suponer como algo dado –o, como poco, posible y necesario: en el horizonte.” (Ibid., p. 95.). La indeterminación del concepto mismo, entonces, es “el vacío semántico en el seno del concepto, su insignificancia cualquiera o su espaciamiento diseminante, la memoria, la promesa, el acontecimiento por venir” (Ibid., 115.). Dicho de otra manera, la “multiplicidad diseminadora” (Ibid., p. 34.) es lo que impide un acceso al sentido claro y unívoco de la palabra “democracia”, y es lo que abre el espacio de un “*entre*”.

de la huella, aquello que no tendría que llamarse su ambigüedad sino su juego (pues la palabra ‘ambigüedad’ requiere la lógica de la presencia, incluso cuando dicha palabra empieza a desobedecerle), lleva en sí los problemas de la letra y del espíritu”⁵⁷. Se trata, pues, de una contaminación, del juego de la juntura que el motivo de la huella moviliza como el arrebató de la tradición metafísica occidental, tradición que ha presentado la escritura, la letra, la inscripción sensible, como exterior al espíritu, al aliento, al verbo o al logos. Habría que recordar, pues, la problemática de la *huella* (que lleva en sí la contaminación de la letra y el espíritu), ya que se enlaza con cierta resistencia, con cierto *aguante* de la justicia y de la democracia inscrita en el espíritu de la ley. Desde que se despega el asunto de la huella, hace venir toda una apuesta por la resistencia (no fortuitamente política) a través de la asunto de la inscripción, a través de la aporía de la letra y el espíritu, del espaciamiento de la letra *en* el espíritu. En este sentido, lo que tempranamente tiene el registro de cierta “no-presencia de lo otro inscrita en el sentido del presente”⁵⁸, indica, a la vez, la apertura de la política. Así, más precisamente, la huella desencadena la inadecuación que se juega en la no-presencia de la democracia y de la *justicia por venir*, desencadena el tiempo muerto de la no-presencia inscrito *en* el presente vivo del derecho. En esta traza, esta no-presencia no es sólo “*un desafío* a la Ley con mayúscula, sino *un acto de desobediencia* a una disposición legislativa en nombre de una ley mejor,

⁵⁷ DERRIDA, J. *De la gramatología*. Traducción de O. del Barco y C. Ceretti, S. XXI, México DF, 2008, p. 94.

⁵⁸ DERRIDA, J. *Ibid.* p. 92.

futura o ya inscrita en el espíritu o la letra de la Constitución”⁵⁹. Esta *afirmación*, dispuesta en la última entrevista de Derrida del 2004, encuentra lugar, entre otros textos, en una entrevista de 1999 concedida a Franz-Olivier Giesbert donde la desconstrucción aparece, con justicia, como la resistencia de una afirmación que no cede frente “al poder usurpador” ni “a la hegemonía que sea”. Es decir, la desconstrucción no se deja separar de cierta resistencia afirmativa que, más allá de la idealidad pura, se abre espacio como la tarea “de hacer objeción a una cierta legalidad positiva y nacional en nombre de un derecho superior”⁶⁰, es decir, en nombre de la justicia o democracia por venir. Ahora bien, hace falta la afirmación de lo imposible, de una invención (*invention*), de la venida (*venue*) del acontecimiento (*événement*). Hace falta la afirmación justo en la medida –medida sin medida de lo calculable– en que un acontecimiento sólo es posible como im-posible, y nunca *como tal*. Del mismo modo es que en 1998, en una conversación con Thomas Assheuer, y respecto del asunto de la acogida de los “indocumentados”, nuevamente Derrida apela a la “*desobediencia civil*” como un llamado no para transgredir *la ley en general*, “sino a *desobedecer* unas leyes que nos parecían, ellas mismas, en contradicción con unos principios inscritos en nuestra Constitución, con unas convenciones internacionales y con los derechos del hombre,

⁵⁹ DERRIDA, J. *Aprender a vivir por fin. Entrevista con Jean Birbaum*. Traducción de Nicolás Bersihand, Amorrotu, Buenos Aires, 2006, p. 41.

⁶⁰ DERRIDA, J. “¿Qué quiere decir ser un filósofo francés hoy en día?” en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Traducción de C. de Peretti y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 2003, pp. 298-299.

por consiguiente, *con una ley que juzgábamos superior, si no incondicional*⁶¹.

De esta manera, la incondicionalidad de la democracia y de la justicia, que implica una contaminación entre el espíritu y la letra, se mantiene anárquica respecto del círculo soberano, respecto de la economía y la administración como la ley de casa (*oiko-nomos*). La incondicionalidad de la democracia, la invención de la democracia por venir, se mantiene anárquica respecto del *genos*. Así, pues, en *La Universidad sin condición*, la desconstrucción no aparece sino como el “*lugar de resistencia irredenta*”, que moviliza “una especie de principio de *desobediencia civil*, incluso de disidencia en nombre [...] de una justicia del pensamiento”⁶². La radical disidencia, la resistencia irredenta, estriba en la apuesta que espacia la grafía y el nombre de una democracia y justicia por venir *en* el espíritu de la ley y *en* la condicionalidad del derecho. Por decirlo así, se trata del espaciamiento de la letra como el “deber de guardar la libertad de cuestionar, de indignarse, de resistir, de desobedecer, de deconstruir”⁶³, como el deber de guardar lo que resta en el pensamiento de la “*justicia* de esa resistencia o de esa disidencia”⁶⁴. Encentar el *genos*, implica, así, la inadecuación del concepto.

⁶¹ DERRIDA, J. “No la utopía, lo im-posible” en *Papel máquina...* Op. Cit., p. 316.

⁶² DERRIDA, J. *La universidad sin condición*. Traducción de C. de Peretti y P. Vidarte, , Trotta, Madrid, 2002, p. 19 (Cursivas nuestras).

⁶³ DERRIDA, J. “El otro es secreto porque es otro” en *Papel Máquina...* Op. Cit., p. 339.

⁶⁴ DERRIDA, J. *La universidad sin condición*. Op. Cit., p. 20. Tal como el régimen de lo im-posible no radica en oponer lo calculable a lo incalculable, tal como cierta inadecuación descentra el concepto mismo de lo político (en la apertura de la historia y del porvenir), la promesa de esta resistencia, de esta disidencia, interrumpe cualquier recuperación(es) compensatoria o sustitutiva: no permite restituir el don por el endeudamiento; no permite clausurar el porvenir de la

Es en este registro que en *Políticas de la amistad*, a propósito del pensamiento de la soberanía en Schmitt, Derrida subraya que “ninguna política ha sido jamás adecuada a su concepto”⁶⁵, y añade que:

[...] la inadecuación del concepto forma parte del concepto mismo. Esta inadecuación consigo mismo del concepto se manifiesta por excelencia en el orden de lo político o de la práctica política, a no ser que este orden, o más bien su posibilidad, sitúe el lugar mismo, el fenómeno o la ‘razón’ de una inadecuación consigo de todo concepto: el concepto de disyunción como ser conceptual del concepto⁶⁶.

La encentadura y la inadecuación, se retrasan. Decíamos entonces, que Derrida se referirá al lazo que liga la fraternidad griega tanto en el polemos como en la stásis, para destacar que la naturaleza del lazo que une al pueblo o la raza griega sigue manteniéndose inencentada. La apuesta, la estratagema, así, consiste en exponer aquello que “liga a los griegos entre ellos a la vez en la guerra que

democracia por el régimen representativo; no permite ajustar la disyunción de la justicia por el derecho. Ahora bien, los partidarios de la desobediencia se presentan, respecto de cierta hegemonía, como “agentes de la despolitización (en el sentido en que Schmitt lo podía entender), gentes que amenazan lo político fundado en el territorio, el Estado-nación, la figura de Estado-nación de la soberanía, etc.” (DERRIDA, J. *Seminario La bestia I...* Op. Cit., p. 77). Sin embargo, aquel que “desobedeciendo la inyunción soberana” (DERRIDA, J. *Canallas...* Op. Cit., p. 10.), es considerado desde la hegemonía como un simple agente de despolitización, es, más bien la condición de la política (tal como el significante escrito es condición de la idealidad). Para usar una expresión de Balibar, se trata de “la desobediencia como condición de la democracia” (Cfr. BALIBAR, E. “Impolítica de los derechos humanos. Arendt, el ‘derecho a tener derechos’ y la desobediencia cívica” en *Erytheis*, N° 2, 2007. Ed. virtual disponible en http://idt.uab.es/erytheis/balibar_es.htm#note9)

⁶⁵ DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*.... Op. Cit., p. 134.

⁶⁶ Ídem.

hacen a los griegos y en la guerra que hacen a los bárbaros”, para cuestionar el “lazo testamentario que no es, en verdad, otra cosa que su patrimonio originario”⁶⁷. De esta manera, pensar “una problematización deconstructiva”⁶⁸ implica sustraer la democracia al “enraizamiento autoctónico”⁶⁹, involucra dismantelar la seguridad de la fundación que tradicionalmente se enraíza en el genos de la filiación, es decir, implica desnaturalizar la autoridad fraternal⁷⁰. Así, a partir de una “destrucción genealógica de lo político (y, en ello, de lo democrático)”, se intentaría pensar, interpretar, poner en acción, otra política, otra democracia.

⁶⁷ Ibid. p. 122.

⁶⁸ Ídem.

⁶⁹ Ibid. p. 127.

⁷⁰ “Solamente hay guerra, y peligro para la democracia por venir, allí donde hay hermanos. Más concretamente: no allí donde *hay hermanos* (siempre los habrá y ahí no reside el mal, no hay mal en ello), sino allí donde la fraternidad de los hermanos *dicta la ley*, allí donde se impone una *dictadura política* de la fraternocracia” (DERRIDA, J. *Canallas...* Op. Cit., p. 69.). Con el asunto del lazo genealógico, Derrida pondrá en cuestión todas las políticas o todos los discursos políticos del nacimiento, incluido el discurso de la *fraternidad*. El lazo genealógico, para Derrida, nunca es puramente real: “su supuesta realidad no se entrega nunca a ninguna intuición, está siempre puesta, construida, inducida, implica siempre un efecto simbólico de discurso, una “ficción legal”, como dice Joyce, en *Ulises*, a propósito de la paternidad.” (DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, ... Op. Cit., p. 114.). En este sentido es que expone que “todos los discursos políticos del “nacimiento” abusan de lo que [...] sólo puede ser una *creencia*”, es decir, todo “lo que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza, o a la nación [...] todo ese “familiarismo” consiste en re-naturalizar esa “ficción”” (Ibid. p. 114). La renaturalización incluye lo que Derrida llama “fraternización” en la medida en que ésta “produce simbólicamente, convencionalmente, por compromiso juramentado, una *política determinada* [...] alega una fraternidad real, o regula la fraternidad espiritual, la fraternidad en sentido figurado, en esta proyección simbólica de una fraternidad real o natural” (p. 114.), toda esta “*identificación como fraternización*” (Ibid. p. 121.), todo aquel lazo donde “verdad, libertad, necesidad, igualdad se juntan en esta política de la fraternidad” (Ibid., p. 122.). Para Derrida, así, la cuestión estriba en “desnaturalizar la figura del hermano, su autoridad, su crédito” (Ibid. p. 183.). La deconstrucción de la *fraternidad*, cabe destacar, está en el corazón del cuestionamiento que, en *Canallas*, Derrida mantiene con Jean-Luc Nancy. Al respecto Cfr. DERRIDA, J. *Canallas...* Op. Cit., pp. 61 y ss.

“deconstrucción *genealógica*” no se designará ya aquí, como se hizo con frecuencia, una operación que procedería sólo mediante análisis, retrospectión y reconstrucción genealógicas. Se trataría también de una deconstrucción *del* esquema genealógico, de una deconstrucción paradójica, de una deconstrucción a la vez genealógica y a-genealógica *de lo* genealógico. Concerniría, de manera privilegiada, de ahí su atributo, a *lo genealógico*. En todo lugar donde esto rija en nombre de un nacimiento, de una naturalidad nacional que no ha sido jamás lo que se *dice de ella que ha sido*⁷¹.

Derrida pone en cuestión tal o cual determinación de la democracia, tal o cual concepto y todos los predicados asociados al concepto dominante de democracia, pero *en nombre de la democracia*. Desconstruye la democracia en nombre de una *democracia por venir*, que ya no se deja determinar por los valores país, de nación, de Estado-nación, ni de ciudadano. Se trata de la cuestión del *viejo nombre* que permitiría pensar el porvenir, que da a pensar la radicalidad de cierta democracia que se resta y subvierte el enraizamiento, que trastorna la “seguridad de la fundación autóctona”, “el tronco” y “el genio de la filiación”, que perturba el concepto dominante “en cuya herencia se reencuentra sin falta la ley del nacimiento, la ley natural o “nacional”, la ley de la homofilia o de la autoctonía, la igualdad cívica (la isonomía) fundada en la igualdad de nacimiento (la isogonía) como condición del cálculo de la aprobación y en consecuencia de la aristocracia de virtud y de sabiduría”⁷².

⁷¹ DERRIDA, J. *Políticas de la amistad...* Op. Cit., p. 127.

⁷² Ibid. p. 126.

En este sentido, Derrida muestra que en Schmitt la “figura del enemigo” funciona precisamente gracias a los rasgos que permiten *identificarlo* como tal. Es decir que determinado el enemigo –el *quién*– la figura se mantiene “*fiable* hasta en su traición, y en consecuencia familiar”⁷³. La figura del enemigo, por lo tanto la familiaridad de la oposición

⁷³ Ibid. p. 101. Esto es lo que vincula la afección fraternal con el par amigo/enemigo. El hermano se revela como enemigo (Cfr. Ibid., pp. 187, 196), ahí donde hacía falta que el enemigo estuviese muy próximo, lo más cerca posible, en la familiaridad de la propia casa. Derrida nombra “*conveniencia*” del enemigo a esta tranquilidad de las posiciones, a esta distancia conveniente. Según esta lógica, según esta ley de lo próximo, el enemigo debía esperar en la proximidad misma de la semejanza, de manera que toda la familiaridad económica de la enemistad hiciera posible que tranquilamente se pueda localizar al enemigo, y dirigirse contra él. Se trata del enemigo en el corazón de la afinidad y la semejanza, por naturaleza y por contrato, tanto en la *physis* y como en el *covenant*, pues el pacto supone un *genos* del enemigo que no viene sólo a oponerse o a negar al amigo. Es la posibilidad de poner, ponerse y oponerse frente al objeto, como la tesis misma de lo político. Es la suposición limpia, de localización, que se erige como la referencia y la estabilidad más propia de cualquier genealogía del enemigo-congénere, lo que se *expone* en *Políticas de la amistad*. En esta exposición, que entendemos como la *desconstrucción de la política*, se trata de pensar la amistad más allá de todo presente vivo (Cfr. Ibid. pp. 32, 46), y, así, de pensar la apertura de la política más allá de cualquier familiaridad, más allá de cualquier posición determinada, más allá y más acá de la “distancia conveniente” (Ibid. p. 144, Nº 17), esa distancia que aún está en el centro de la “fraternidad” como “figura de conveniencia” o “de convención”, que está en el centro de la “fraternidad de *covenant*” como “fraternidad de conveniencia” (Ibid. p. 207). Por tanto, se trata con Derrida, del aparecer de una amistad atópica, es decir, de “una amistad sin hogar, una *philia* sin *oikeiotes*”, “sin presencia, sin semejanza, sin afinidad, sin analogía”, “una amistad aneconómica” (Ibid. p. 178), que está más allá del “principio a la vez tópico y familiar de la conveniencia” (Ibid. p. 203), más allá “de la amistad” que se “definió tan frecuentemente por la conveniencia (*oikeiotes*) que conviene a la familiaridad, como a la afinidad que emparenta” (p. 203). Se trata, entonces, del espaciamiento de una “ruptura” o “interrupción” que no puede ya reconciliarse fácilmente “con los valores de proximidad, de presencia, de reunificación y de familiaridad comunitaria que dominan la cultura tradicional de la amistad” (Ibid., p. 285). Una amistad y una democracia, pues, expatriada, extraordinaria, extravagante, absurda, loca, insólita, extraña, extranjera e *inconveniente* (Ibid. p. 202). El pensamiento atópico de la amistad, así, más allá de la *philia* ligada a lo que le es propio, apropiado y familiar, cuestiona el valor de *oikeios*, del lazo siempre natural, es decir, desbroza “todo aquello que una *economía* puede volver conciliable, ajustable o armonizable, llegaría hasta decir *presente*, en la *familiaridad* del *próximo* o del *prójimo*” (Ibid. pp. 177-178).

amigo/enemigo, es aquello que funda lo político, y en este sentido, es también lo que posibilita que, incluso, se pueda definir un crimen como crimen político. A partir de esta puesta en cuestión, de este desplazamiento, se propone ya no pensar una democracia marcada por la diferenciación sino por la *différance*. Una democracia que, más allá de la indivisibilidad de la soberanía, esté marcada por la economía de la muerte del dinasta⁷⁴. Siguiendo nuestro epígrafe, se trata de pensar el espaciamiento de una economía de guerra que pone en relación a la alteridad radical –lo otro– con el campo cerrado, agonístico y jerarquizante de las oposiciones filosóficas como amigo-enemigo. Aquí, la democracia y la justicia pueden comenzar por romper con la naturalidad y homogeneidad del consentimiento concedido a “la filiación, al nacimiento y al origen, a la generación, a la familiaridad de la familia, a la proximidad del prójimo, a lo que unos axiomas inscriben demasiado deprisa bajo esas palabras”⁷⁵. Muerte del dinasta y de la dinastía. Derrida subraya que no se trata de hacerles la guerra a estas palabras sino de pensar y vivir una política, una amistad, una justicia que “comiencen, pues, allí donde el comienzo (se) divide y difiere. Que comiencen por marcar una heterogeneidad “originaria” que ha venido ya y que sólo puede venir, en el porvenir, a abrirlas”⁷⁶.

Ahora, cuando la figura de la guerra es impertinente –si se quiere hablar, por ejemplo, de guerra contra el terrorismo–

⁷⁴ Cfr. DERRIDA, J. “*La différence*” en *Márgenes de la filosofía...* Op. Cit., p. 40.

⁷⁵ DERRIDA, J. *Políticas de la amistad...* Op. Cit., p. 127.

⁷⁶ Ibid. p. 128.

se hace lugar cierta agitación, cierto movimiento que disuelve la identidad elemental de los elementos semánticos de la oposición amigo/enemigo, oposición que en Schmitt es función organizadora de lo político. Derrida pone en escena un temblor que sacude esta estructura de propiedad, de pertenencia y división comunitaria. En la medida en que, de Platón a Hobbes, de Hobbes a Schmitt, y más allá, pasando por Tucídides, Kant, o Hegel, se mantenga la oposición, la figura del enemigo seguirá poseyendo el contorno tranquilizador de lo *identificable*, el contorno finalmente apaciguador de todo lo que se llama hostilidad, guerra, conflicto, enemistad, crueldad, odio incluso⁷⁷.

¿Qué hacer? Pensar, pues, lo que viene. Pensar lo que viene, poniendo en cuestión cierta legitimidad de la soberanía (y de la soberanía del Estado-nación). Insistentemente, así, de *Políticas de la amistad*, a su *Seminario La bestia y el soberano*, pasando por *Canallas* y *Espectros de Marx*, se preguntará Derrida qué se pone en marcha cuando el concepto y el nombre de *soberanía* parece menos legítimo que nunca, y con ello, qué le ocurre al motivo de lo “político” y de la “guerra” cuando ésta ya no se deja identificar tan fácilmente como guerra mundial, como guerra internacional o civil, cuando ya no puede nombrarse como “guerra de partisanos”⁷⁸.

⁷⁷ Cfr. Ibid. pp. 101-106.

⁷⁸ “[...] ¿qué es una guerra, hoy, en qué reconocemos la diferencia entre una guerra civil y una guerra en general? ¿Cuál es la diferencia entre la guerra civil como “guerra de los partisanos” (noción de Schmitt que ve en Hobbes al “gran espíritu político, sistemático por excelencia” (*El concepto de lo político*) y una guerra interestatal? ¿Cuál es la diferencia entre la guerra y el terrorismo? ¿Entre el terrorismo nacional y el terrorismo internacional? [...]” J. Derrida, *Seminario La*

Todo ocurre como si el pensamiento de la desconstrucción abriera un espacio sin horizonte de llegada, sin determinación *a priori* que determine de entrada los elementos de lo político. Es la ocurrencia de un pensamiento que asesta un golpe a las categorías, y cuyo reverbero es el agenciamiento de argumentos y nuevos campos, nuevos procedimientos de agrupación de lo político, de agrupamiento de amigos y enemigos, procedimientos que no podrían, ya, estar marcados por la distinción capital de Schmitt, ni por la consiguiente diferencia entre *stásis* y *polemos*. Se escande otro tiempo, cierta historicidad que tiene el rigor de la urgencia: la democracia es urgente aquí donde no existe la posibilidad de reconocer un enemigo público, pero también aquí donde se es capaz de invadir cualquier territorio en nombre de la paz, aquí cuando “un nuevo “orden mundial” intenta estabilizar un desarreglo nuevo, necesariamente nuevo, instalando una forma de hegemonía sin precedentes”⁷⁹. Toda esta “situación presente” en que “unos Estados acusan a otros Estados de ser unos Estados canallas (*rogue States*)”, abre y hace urgente la cuestión de la democracia por venir, en la medida sin medida en que su exigencia radica en mantenerse extraña “a cualquier calificación acreditada o a cualquier distinción conceptual

bestia I... trad cit., p. 50. Sobre la insistencia de esta pregunta, Cfr. DERRIDA, J. *Canallas...* Op. Cit., pp. 11, 19, 54, 59, 69, 89, 96, 103, 111, 119, 120-140, 146, 150-157, 169, 184-186. Considérese que recientemente René Major ha reeditado la célebre controversia que, el 19 de febrero de 2003, tuvo lugar a instancias de *Le Monde diplomatique* entre J. Derrida y J. Baudrillard. Al respecto, Cfr. BAUDRILLARD, J.; DERRIDA, J. *Pourquoi la guerre aujourd'hui?*, Lignes, Paris, 2015.

⁷⁹ DERRIDA, J. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducción de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 2003, p. 60.

aceptable”, extraña a las categorías de “ejército o policía” y a las “operaciones bélicas (guerra civil, guerra nacional o guerra de partisanos), o de mantenimiento de la paz (*peace keeping*), o asimismo de terrorismo de Estado”⁸⁰.

⁸⁰ DERRIDA, J. *Canallas...* Op. Cit., p. 103.

La crisis de la enseñanza filosófica: Derrida en Benín

CAROLINA ÁVALOS VALDIVIA

El debate, momento de apertura (de la) crítica¹

En Francia de los años '70, a propósito del proyecto de reforma educacional del gobierno de Giscard d'Estaing, la llamada *Reforma Haby*, se pone en el centro del debate filosófico, la enseñanza de la filosofía. La razón radica en que las nuevas modificaciones en la educación —que no entrarían en vigencia sino hasta 1981— ponen en riesgo el lugar de la filosofía en el liceo. Esta situación hace que el debate se extienda no tan solo a través de las distintas instituciones de enseñanza, sino que también llegue más allá de lo que lo llevó a la palestra. Profesores de liceo, de la Escuela Normal Superior, de universidades, alumnos y estudiantes hacen circular el debate logrando hacer pública la amenaza que sufre la filosofía. No tan solo a través de boletines internos, revistas y prensa escrita², sino también a través de la televisión

¹ Algunas de las citas originalmente en francés han sido traducidas al español por la autora de este artículo. Cuando sea pertinente se adjuntarán las iniciales T.A. (Traducción del autor)

² *Libération*, *Le Monde de l'Éducation*, *Revue Esprit*, *Revue Dialectiques*, *Revue Nouvelle Critique*, *Le Nouvel Observateur*, *Revue de l'Enseignement Philosophique*, entre otros.

como es el caso de la emisión del programa “*Apostrophes*” conducido por Bernard Pivot a través de la señal de Antenne 2³. Por ejemplo, el 30 de marzo de 1975 en el *Nouvel Observateur* se señala la existencia del *Greph*⁴ y publica una columna con el emplazamiento de la agrupación. Luego, en mayo, no exento de contratiempos, en la *Revue de l’Enseignement Philosophique* el *Greph* consigna lo siguiente:

Los representantes del SNES (Sindicato Nacional de las Enseñanzas de Segundo grado) y del SNESup (Sindicato Nacional de la Enseñanza Superior) aceptaron abrir al *Greph* la ‘Tribuna libre’ de los órganos sindicales. En cambio, el presidente de la Asociación de P.P.E.P. no creyó poder o deber publicar, en la *Revue de l’Enseignement Philosophique*, sea a título de información, nuestro llamado contra el proyecto Haby. El último número (final de febrero) (...) no comporta ninguna toma de posición, ningún motivo de lucha contra el proyecto Haby; destaca solamente la adhesión al *statu quo* [...], y el deseo de hacer parte de las comisiones organizadas por Haby⁵.

Ante la amenaza que sufre la filosofía, sus representantes instalan no tan solo una defensa sino un debate interno de la

³ La emisión tuvo una influencia importante en el círculo académico filosófico y en el de las ciencias humanas, de tal modo que “[...] no tarda en afectar las prácticas editoriales, favoreciendo la emergencia de una nueva generación de autores, que crecieron con la televisión, usándola con facilidad. Evitando las instancias clásicas de legitimación, ellos quieren dirigirse *en directo* a un vasto público. La convergencia de sus intereses con los de “*Apostrophes*” es tanto ideológica como mediática: lo que importa a Bernard Pivot, no es tanto los libros como el debate que ellos pueden suscitar”. PEETERS, B. *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, p. 367. (T.A.)

⁴ Grupo de investigación sobre la enseñanza filosófica. En el original francés: *Groupe de Recherches sur l’Enseignement Philosophique*.

⁵ GREPH, *Qui a peur de la philosophie?*, Champs Flammarion, Paris, p. 461. (T.A.)

institución filosófica. Así, se anclan dos discursos que predominan en la escena:

Por un lado, se propone la imagen de una filosofía aventurera, que ha roto las amarras de la tradición universitaria para ir por todas partes a jugar a los fuegos fatuos de la negación crítica y despertar, con un lenguaje nuevo, los letargos positivistas de las técnicas y de los saberes sociales. Por otro lado, se reafirma en reacción la función de una filosofía seria, guardiana de los verdaderos valores de la interrogación fundamental y del pensamiento racional⁶.

A pesar de estos discursos predominantes, el objetivo de la estrategia filosófico-política que implementa el *Grep* como “una práctica de deconstrucción institucional”⁷ no responde a ninguna de estas líneas de pensamiento. Ni defensores ni destructores de las condiciones actuales de la filosofía sino que más bien, continuos transformadores de la institución presente. Esto indica que la tarea del *Grep* no se reduce a responder a la contingencia política sino que, el haber asumido con anterioridad una crítica transformadora, es decir, deconstructora de la enseñanza filosófica, hace que su tarea no se reduzca al cuestionamiento de la situación actual de la filosofía. Bajo este contexto, el proyecto de la *Reforma Haby* viene a apresurar y forzar las consecuencias de la crisis proponiendo la disminución de los cursos de filosofía en el liceo.

⁶ RANCIÈRE, J. “Nous qui sommes si critiques...” en *La grève des philosophes. École et philosophie*, Osiris, Paris, P. Canivez et alt. p. 110. (T.A.)

⁷ DERRIDA, J. “La langue de l'autre”, entrevista con Tetsuya Takahashi, archivos IMEC en PEETERS, B. *Derrida*. Op. Cit., p. 339. (T.A.)

Con todo, la reforma actúa como una fuerza interna de la institución que con su presión “renovadora” hace que sus partes, su “cuerpo”, se mire a sí mismo, se vea y se reconozca en la crisis. De aquí las interrogantes: ¿puede ser una reforma la causa de la crisis? ¿Sólo hay crisis de la enseñanza filosófica si hay una fuerza, ya sea interna o externa, que la fragilice? ¿Cuándo hay crisis?

La crisis de la enseñanza filosófica: una propuesta, ¿una fuerza crítica?

Así como la *Reforma Haby* se propone a la institución filosófica francesa como un proyecto que desestabiliza la estructura de enseñanza, también, bajo una fuerza, se le propone a Derrida en 1978 pensar la enseñanza de la filosofía en crisis. Tanto el proyecto *Haby* como la invitación desde Benín, representan en el pensamiento de Derrida una fuerza interna y necesaria que, a pesar de sus diferencias superficiales, pero por lo mismo más notorias, instalan nuestra reflexión sobre la posibilidad de la crisis, o, más aún, sobre la cuestión de la necesidad de la crisis en la filosofía.

Por las mismas palabras de Derrida en el coloquio internacional *La philosophie et le développement des sciences en Afrique*, sabemos que, además de ser invitado a realizar una conferencia, se le “propuso” el título de su intervención:

La invitación con la que ustedes me han honrado se acompañaba de una propuesta. Ésta definía un título posible para una eventual comunicación. Feliz de rendirme a esta invitación, y por más de una razón, convencido también de la oportunidad de tal propuesta, retuve inmediatamente el título que comienzo por recordarlo: *la crisis de la enseñanza filosófica*⁸.

Este texto es un ejemplo de fuerza crítica, no tan sólo por la problemática que en él se trabaja, sino también por las condiciones que lo hacen posible. Consideramos que es un texto que articula la crisis particular de la filosofía en Francia con la crisis que Derrida va a llamar general. En efecto, nos permite identificar ciertos elementos que forman parte de la crisis, lo que más adelante, nos permitirá justificar nuestro propio juicio en el reconocimiento de situaciones, movimientos, fundamentos y objetivos de la enseñanza.

Desde aquí identificamos dos dimensiones que forman parte de esta conferencia que hacen de su lectura una tarea irrenunciable a la hora de pensar las condiciones actuales de la enseñanza filosófica.

La primera es de carácter metodológico. Este texto se presenta como el único escrito, de los que Derrida dedicó a la

⁸ DERRIDA, J. *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990, p. 155. (T.A.) Este texto es fruto de una conferencia de apertura del Seminario internacional sobre *La filosofía y el desarrollo de las ciencias en África*, el cual se llevó a cabo en diciembre de 1978 y reunió a filósofos africanos francófonos y anglófonos.

institución, donde habla de la crisis de la enseñanza filosófica de manera directa, deteniéndose particularmente —ya veremos las razones de esta decisión— con la situación provocada por la ley *Haby*⁹. Derrida había hecho anteriormente referencia a la crisis de la filosofía y, también, a la crisis de la disciplina, de una manera marginal, en el Anteproyecto del *Greph*. Pero esta referencia, que no se desarrolla en más de una página, sólo se limita y delimita a aquello a lo cual no debe reducirse el trabajo del grupo. Se podría caer en el error de pensar que la tarea del *Greph* “se trata esencialmente, incluso únicamente, de construir una especie de ‘teoría crítica de la doctrinalidad o de la disciplina filosófica’, o de reproducir el debate tradicional que la filosofía ha abierto regularmente acerca de su ‘crisis’”¹⁰. Esta referencia es, por un lado, una advertencia respecto al riesgo al cual se puede llevar al *Greph*, por lo tanto, no alcanza a constituirse en un análisis directo y profundo de la problemática. Pero por otro lado, esta referencia a la crisis de la filosofía y a la filosofía como crítica, forma parte del trabajo del *Greph*, pero esta vez como tarea transformadora

⁹ A pesar que Derrida dedica parte de esta conferencia a la situación de la enseñanza filosófica en Francia, su intención es sólo dejar un testimonio de su experiencia de la crisis y no dar una respuesta francesa al respecto: “No obstante seleccionaré en esta breve presentación algunos rasgos de la situación francesa cuyo análisis y discusión me parecerán poder, en razón de una cierta red de analogías que formo a través de hipótesis, extenderse en cierta medida más allá de Francia”. Ibid. p. 168.

¹⁰ GREPH, “Anteproyecto para la constitución de un grupo de investigaciones sobre la enseñanza filosófica” en GRISONI, D. *Políticas de la filosofía*. traducción de O. Barahona y U. Doyhamboure, FCE, México DF, 1982, p. 101.

de la reproducción de la crítica, y sobre todo, haciéndose cargo “de una situación ‘presente’, interrogándose en ella, analizándose en ella, y desplazándose desde lo que, en esa ‘situación’, lo vuelve posible y necesario”¹¹.

La segunda dimensión pone en juego dos elementos: por un lado, la idea de *topos* propone un punto de referencia crítico de amplio espectro, desde el cual se puede transitar por lo teórico y por lo práctico. Desde esta perspectiva, la concepción tópica de la crisis nos permitirá reforzar nuevamente que la enseñanza filosófica, en cuanto “bisagra” entre lo teórico y lo práctico, es decir, entre la disciplina y lo didáctico o, entre lo filosófico y lo pedagógico, representa el ser práctico-político de la deconstrucción. Por otro lado, este texto muestra la necesidad de fuerzas externas y de choque para fisurar la superficie instituida de la enseñanza filosófica.

En efecto, consideramos que en esta conferencia, *La crise de l'enseignement philosophique*, hay tres fuerzas posibilitadoras de crisis: la decisión política del Partido de la Revolución Popular de Benín (PRPB) de subordinar la disciplina filosófica clásica a una disciplina nueva, la “filosofía-ideología”. La *Reforma Haby*, que es una fuerza que busca liberalizar la filosofía. Y, el hecho que el título del texto haya sido propuesto por los organizadores del coloquio de

¹¹ Ídem.

Cotonou. Una propuesta que titula y que demanda trabajar el tema de la crisis. Es en esta última fuerza que nos vamos a detener ampliamente para pensar las posibilidades de la articulación crisis-crítica-enseñanza filosófica y pensar el horizonte argumentativo del cual se dispone para comenzar a comprender la crisis en y desde el pensamiento de Derrida.

El coloquio de Cotonou, *un* momento crítico

A partir del relato de Paulin Hountondji¹², sabemos que el coloquio *La philosophie et le développement des sciences en Afrique* fue organizado con el afán de enseñar al presidente comunista Mathieu Kérékou la posibilidad de otro marxismo. Hacer una crítica de las formas de enseñanza del marxismo en Benín implicaba llevar al límite una instancia filosófica y política que había sido legitimada y apoyada por el mismo poder militar. Derrida tenía estos antecedentes, así como también archivó en su espíritu la respuesta del intelectual que había atraído la presencia de la máxima

¹² Paulin Hountondji es filósofo y político beninés. Sus estudios en la Escuela Normal Superior de París, entre los años 1963 y 1967, le permitieron elaborar un trabajo intelectual fuertemente influenciado tanto por la obra de Derrida como por el pensamiento de Althusser. Profesor *agrégé* de filosofía y doctor en letras, ha enseñado desde 1972 en la Université d'Abomey-Calavi en Benín. Fue Ministro de Educación de Benín y luego Ministro de Cultura y Comunicación. Fundó el Consejo Interamericano de filosofía. Desde 2009 preside el Consejo Nacional de Educación y en ese mismo año es nombrado director del Centro africano de Altos Estudios. Ha publicado numerosas obras entre ellas *La philosophie Africaine* en 1976 y *Economie et Société au Bénin* en el año 2000.

autoridad: “El marxismo no es una prisión intelectual”¹³.

Asimismo, Hountondji recuerda:

Yo no dudo, [...] que él [Derrida] haya comprendido la apuesta de este debate un tanto surrealista que apuntaba en realidad, en los límites autorizados por la presencia y el control vigilante de una guardia armada, a indicar las pistas para salir del dogmatismo reinante, sin recaer por eso en los errores del pasado¹⁴.

En efecto, Derrida muestra desde el principio de su comunicación un juego de *contra-bando*. Su texto estaba, de alguna forma u otra, forzado por las condiciones políticas en las cuales se había organizado el coloquio. La situación es delicada en Cotonou, después de la fundación del Partido de la Revolución Popular de Benín, en adelante el partido único, todo contenido teórico que circulase por los organismos e instancias tanto pedagógicas, educativas como filosóficas, debiese limitarse a reforzar la “filosofía-ideología” marxista-leninista. Al parecer eran más dogmáticos los asesores del Centro Nacional de Educación Revolucionaria (CENER), que el mismo general Kérékou, que, según Hountondji, parecía un hombre consciente de sus límites y deseoso de aprender. Esto lo tuvieron en cuenta los organizadores al momento de trazar los objetivos del coloquio. Se trataría de “[...] mostrar, cada vez que la ocasión lo permitiera, la posibilidad de un marxismo inteligente, más creativo y liberador que aquel que difundía

¹³ HOUNTONDJI, P. “Jacques Derrida, l’Afrique, le colloque de Cotonou”, *Critique*, Minuit, N° 771-772, 2011, pp. 726-734. (T.A.)

¹⁴ Ibid. p. 732. (T.A.)

el CENER a través de sus ‘estadias de formación ideológica y premilitar’¹⁵. Sin embargo, esta estrategia había sido puesta en marcha por el filósofo beninés, quien ya había comenzado su crítica al marxismo ideologizante del gobierno socialista, tanto a través de instituciones gubernamentales¹⁶ como de instituciones ligadas a la universidad, particularmente del Consejo interafricano de filosofía.

Un año después del intento de golpe de Estado, este consejo, integrado por diferentes universidades africanas y asociaciones de filosofía, organizó en Cotonou el coloquio *La filosofía y el desarrollo de las ciencias en África*. Distintos representantes del marxismo de Europa y África y de la filosofía, tuvieron parte en esa instancia. Uno de ellos, Imre Marton, “africanista húngaro que había pasado largos años en la Guinea de Sékou Touré”¹⁷, fue la causa de la presencia del general Kérékou en el coloquio. Los militares y los sistemas de seguridad se sumaban al miedo que difundía el presidente. Este escenario, afirma Hountondji, en su conjunto ha debido impresionar a Derrida.

A pesar de que podemos afirmar que tal escenario se desarrollaba jugando con los límites de lo posible –por la tensión reinante y por la crítica de contra-bando que sostenía tal encuentro– en Benín no había una crisis legitimada de la enseñanza filosófica, sino por el contrario, se la buscaba

¹⁵ Ibid. p. 730. (T.A.)

¹⁶ Hountondji fue invitado por el presidente Kérékou en 1974, a participar de la redacción de un manual de doctrina marxista-leninista, trabajo que formaba parte de los primeros objetivos del Centro Nacional de Educación Revolucionaria (CENER).

¹⁷ Cfr. Ibid. p. 729. (T.A.)

armonizar con “la filosofía liberal europea del siglo XVIII o con la ideología marxista”¹⁸ prescrita en la constitución. Como afirmáramos anteriormente, son algunos pensadores de la revolución que siendo parte de ella intentan elaborar una crítica de la concepción “oficial” de la filosofía. Son estas las condiciones políticas e ideológicas desde las cuales se le propone a Derrida el título de su comunicación: *La crisis de la enseñanza filosófica*.

El coloquio es una instancia de contra-bando. Intentar transmitir un estado crítico de la filosofía al presidente Kérékou significa mostrar públicamente que la enseñanza filosófica de la república socialista de Benín ha sido diseñada de tal modo que ha puesto en suspenso la base crítica de la disciplina, puesto que ha sido reducida a las fronteras de la ideología marxista. De este modo, la nueva “filosofía-ideología” cierra las posibilidades críticas y discursivas de la filosofía clásica impidiendo que se desarrollase un “marxismo más libre y creativo”. Entonces, ¿es posible afirmar que la intervención de Derrida, sometida a las fuerzas políticas imperantes —representadas en la propuesta del título— devele la crisis o, haga de ella una crisis legítima? ¿Es suficiente esta acción de *contrabando* para dejar en evidencia la situación crítica de la enseñanza filosófica? Y, por último, la situación singular de la crisis, esto es, el caso de Benín y de Francia, ¿puede ser concebida como una crisis general de la enseñanza filosófica?

¹⁸ LIONS, M. “Ley fundamental de la República Popular de Benín (29-30 de agosto de 1977)”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, a XII, Nº 35, mayo-agosto 1979, p. 464.

Entre la generalidad y la singularidad de la crisis Una crítica transformadora de contra-bando

Derrida comienza jugando con la generalidad y con la singularidad de la crisis, lo cual no debe ser considerado —como él mismo lo afirma— como un recurso retórico de introducción al problema, sino por el contrario, habremos de considerarlo como uno de los instantes más claros que hay en esta conferencia en el cual se induce a los lectores y/o a los asistentes a transitar por un juego deconstructor. En otras palabras, el juego entre la singularidad y la generalidad de la crisis es lo que abrirá los márgenes establecidos por la disciplina filosófica africana que, al mismo tiempo, permitirá que ésta entre al juego por contra-bando.

La pregunta por la generalidad y la singularidad no puede ser indiferente al tipo de crisis existente en una situación determinada o, en el contexto político de Cotonou. En 1975 se había puesto en marcha la transformación de la enseñanza de la filosofía en secundaria con la intención de subordinarla a un programa de filosofía-ideología marxista-leninista. Así, lo recuerda Hountondji:

[...] la filosofía debía dar el lugar, en los establecimientos secundarios, a una disciplina nueva, la 'filosofía-ideología'. Un nuevo programa de formación fue elaborado de prisa por el Centro Nacional de Educación Revolucionaria (CENER)¹⁹.

¹⁹ HOUNTONDJI, P. "*Jacques Derrida, l'Afrique, le colloque de Cotonou*". Op. Cit., p. 728. (T.A.)

Ahora bien, las causas y el sentido de *esta* crisis parecen claros desde “fuera” de la filosofía-ideología, pero, desde la legitimidad del título nada de aquello se declara. Al mismo tiempo, la generalidad del título *La crisis de la enseñanza filosófica* se ve mellada por el contexto histórico y político.

Desde esta perspectiva, podemos comenzar a pensar el sentido de la crisis: si éste fuese singular, podríamos afirmar que la propuesta hecha a Derrida estaría en relación con la crisis como “la situación de un asunto o proceso cuando está en duda la continuación, modificación o cese”²⁰ y en este caso, Derrida debería hacer referencia directamente a la actual situación filosófico-política beninesa o, incluso a la francesa. Pero, si el sentido fuese general, es decir, que lo que se está proponiendo para su análisis es la crisis *de* la enseñanza filosófica, habría que poner énfasis en lo crítico de la crisis, o, en la crítica a secas. ¿Es posible separar estas dimensiones de la crisis? Y si ello fuese posible, ¿cómo abordar estas instancias críticas abarcando todo su campo semántico? ¿Cómo aprehender la crisis desde su generalidad?

Una posibilidad es comprender la crisis en general como *krisis*, es decir, desde la generalidad inicial, esto es, desde la etimología. Allí, crisis significaría ruptura, separación, disputa, y, a la vez, juicio, derecho y justicia²¹. Desde esta

²⁰ *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, Disponible en: <http://lema.rae.es/drae/?val=crisis> (Fecha consulta: 01/10/2015)

²¹ *Diccionario Manual Vox Griego-Español*, Biblograf, Barcelona, p. 356.

perspectiva, y desde su carga semántica, crisis podría contener la generalidad y la singularidad. Crisis, en cuanto ruptura, separación y cambio, denotaría la singularidad, puesto que estas palabras refieren algo por anticipado que deviene otra cosa, algo distinto, que llegue a ser diferente. De aquí que, “esta” crisis implique un aquí y ahora, y ciertas condiciones *ya* establecidas que reciben las fuerzas críticas. Ahora bien, desde su otra significación, crisis en cuanto juicio, derecho y justicia, podría estar significando generalidad, en la medida en que se apelaría a una relación conceptual, puesto que, tendría relación más bien con lo crítico de la crisis, con la idea que refiere la definición: “examen y juicio acerca de alguien o algo”²², es decir, hacer, al menos, un enunciado de algo, afirmar algo general de alguna cosa.

Si, desde el análisis general, llegamos a la idea que el vocablo crisis puede significar tanto la generalidad y la singularidad o, más bien, que toda generalidad de la crisis implica una singularidad, ¿es posible determinar qué crisis significa el título *La crise de l'enseignement philosophique*?

La crisis en el título no enuncia nada directamente singular de la enseñanza filosófica sino más bien, al decir su generalidad, anticipa su singularidad. De este modo, el título

²² Cfr. *Diccionario de la Lengua Española*. Op. Cit.

—otorgado a Derrida— le da el derecho a hacer un juicio sobre ella. Y, a la vez, anticipa la singularidad presuponiendo la pregunta por el presente; interpela a lo instituido a revisarse y a preguntarse por la posibilidad de la crisis. Porque: “*Tener el derecho de, el derecho a, es estar titulado, justificado a hacer, a decir, a hacer diciendo esto o aquello. Un título autoriza, legitima, dona valor y reúne*”²³. Entonces, el título da derecho a hablar de la singularidad y la generalidad de la crisis a la vez.

En consecuencia, el momento, la instancia de la comunicación de Derrida, se despliega como el ejercicio del derecho a instituir la crisis general-singular de la enseñanza filosófica. Esta instancia en la medida en que es paradójal no se deja fenomenalizar puesto que, no es la crisis *misma* ni tampoco una representación de un análisis de una crisis en particular. La crisis deja de ser una cosa desde el momento en que está posibilitada por el poder del título, ya que, “[...] él reúne la obra nombrándola y permite que así identificada haga valer su derecho a la existencia y al reconocimiento: legalización o legitimación”²⁴. Si el título reúne la obra, esta conferencia, la singularidad, incluso la firma, y, por otra parte, reúne lo instituido, la herencia, la generalidad del

²³ DERRIDA, J. *Du droit à...* Op. Cit. p. 15. (T.A.)

²⁴ Ibid. pp. 15-16. (T.A.)

tema, ¿acaso no le daría derecho a Derrida a hablar de una crisis común, a pensar una crisis desde un nosotros?

El *topos* de la crisis: singularidad y generalidad

Anunciar una crisis es confirmar que hay un lugar desde el cual las condiciones habituales de enseñanza filosófica están en peligro de decaer o de renovarse, en proceso de cambio o mutación. La crisis entonces implica ciertos rasgos ya establecidos, una anterioridad, una memoria, pero también un *status quo*, un presente en el cual se despliegan las intervenciones a lo instituido. Así, Derrida describe el periodo de crisis:

En periodo de 'crisis', de decadencia o de renovación, cuando la institución está '*en el parpadeo*', la provocación a pensar reúne en el *mismo* instante el deseo de memoria y la exposición de un porvenir, la fidelidad de un guardián suficientemente fiel para querer cuidar hasta la oportunidad del porvenir, dicho de otra manera la singular responsabilidad de lo que él no tiene y lo que no es todavía. Ni bajo su cuidado ni bajo su mirada. Cuidar la memoria y cuidar la oportunidad, ¿es posible?²⁵

¿Quién es el guardián que preserva la memoria y cuida el porvenir? Pensar el *mismo instante* de la crisis, no es pensar un presente inmediato, sino más bien, pensar las condiciones

²⁵ DERRIDA, J. *Du droit à...* Op. Cit. pp. 497-496. (T.A.)

de la crisis implica pensar la diferencia radicada en un nosotros: el ahora es gracias a un antes. Este nosotros, está *ahora* en crisis, y lo sabemos porque somos fieles a una memoria y a lo que vendrá. Derrida deja ver rastros de esta idea en el inicio de su conferencia: “Ahora bien toda una red de rasgos contextuales *nos* permite, pienso, en principio decir ‘nosotros’ y de entendernos para entender este enunciado (*La crisis de la enseñanza filosófica*) [...]”²⁶. La crisis conlleva un nosotros porque es la crítica de nosotros mismos, que implica también ciertas situaciones, fuerzas-políticas, estrategias-pedagógicas, herencia-teórica, en fin, rasgos contextuales inscritos en condiciones espacio-geográficas e históricas determinadas.

Por otra parte, *La crisis de la enseñanza filosófica* dice y expresa una generalidad, es decir, “no alcanza a ser ni siquiera un enunciado porque no dice nada de la crisis”²⁷, no hay referencia alguna a una problemática particular, como podría ser el caso de un título como “La crisis de la enseñanza filosófica en Francia post 1968”. Sin embargo, Derrida, muy sutilmente afirma que la propuesta no supone solamente “algún título o alguna justificación particular para hablar de dicha ‘crisis’, y para hacerlo con pertinencia, lo que puede ya parecer incierto y problemático”²⁸. Sino que también deja ver que el título hace pasar otra justificación por el contrario-bando: el *topos*.

²⁶ Ibid. p. 156. (T.A.)

²⁷ Ídem.

²⁸ Ibid. p. 155. (T.A.)

En efecto, no puede haber crisis sin un lugar que la confirme. Aún siendo afirmado el título como una generalidad, la crisis en cuanto tal siempre supondrá un *topos*, es decir, un lugar o condiciones que se dan por sentadas, establecidas e, incluso, naturalizadas. Aunque el título supone estos elementos, la afirmación que lleva inherente no los enuncia, “no dice nada” de ellos, no los singulariza. Por esta razón se le otorga el título a Derrida y también por esto él decide aceptar la propuesta. Aceptar el derecho concedido para así llevar al límite estos supuestos, cuestionarlos y desplazarlos del título, transfiriéndolos más allá de él. Este gesto de aceptación de la generalidad del título, de la crisis, es, a la vez, la singularización de la crisis.

Una vez determinada la aproximación a *la* crisis, Derrida comprende, al menos desde dos perspectivas, el *topos* de la crisis: una, como el lugar común desde donde se habla y se debe hablar. Un lugar desde el cual se hace reflexión, desde el cual se desarrollan análisis, elaboraciones teóricas, incluso desde el que se práctica política. La otra *tópica* tiene relación con una crisis de la enseñanza filosófica en particular, aquella que tiene lugar, “cuyo acontecimiento y emplazamiento son asignables”²⁹.

La cuestión es que el *topos* asignable a la crisis tiene que ver con suponer que ésta siempre, aún desde un punto de vista general, parte desde un presente, desde condiciones que la hacen posible, ya sea pensándola como lugar de análisis y

²⁹ Ibid. p. 156. (T.A.)

reflexión, ya como instante de ruptura. Entonces, no hay crisis o, más bien, no hay pensamiento de la crisis sin una singularización de la misma. En efecto, el presente, las condiciones actuales, le indican a Derrida la urgencia que impone la crisis, la urgencia con que se debe pensar esta problemática, ya que, por el contrario, la crisis en general es vacía y apunta a evitar el aquí y ahora de la crisis singular.

La urgencia: herencia y porvenir

Las condiciones en las que se desarrolla el encuentro reflejan la urgencia con la cual la problemática propuesta debe ser abordada. El título de la conferencia de Derrida, tanto desde lo que puede llegar a significar, como desde el hecho que tenga un origen “exterior” a su propio pensamiento, confirma, al menos, el punto de partida desde el cual se abordará la situación. Pero también, Derrida afirma la urgencia, más allá del hecho particular de Benín. Así, comienza a operar entre lo singular y lo general de la situación: “Los artículos definidos (*la* crisis de *la* enseñanza filosófica) operan en *este* contexto que se supone nos es común [...]”³⁰. Porque no se trata tan solo de la urgencia *presente*, sino que también se trata de la urgencia que guarda (conserva, mantiene) como parte de la memoria, una crisis *común*. Una crisis que los ha reunido y que los hace interrogarse sobre ella misma desde un “nosotros” en virtud de la filosofía por venir.

³⁰ Ídem.

¿En nombre de quiénes Derrida habla desde un “nosotros”? ¿Quién es ese “nosotros” desde el cual se confirma una crisis en común? Estas preguntas se vuelven necesarias y urgentes en la medida en que se trata del cuestionamiento de un filósofo francés que se encuentra en un país donde recién se intenta salir de la colonización, después de un poco más de una década. Interrogantes necesarias e indispensables en la medida en que se trata de pensar la enseñanza de la filosofía en una doble crisis: una, evidente y superficial, que pretende restaurar al país después de décadas de dominio francés. Y la otra, más profunda y estructural que pone en cuestión el presente y el futuro de *la* filosofía.

Asimismo, no se trataría de un “nosotros” respecto a los africanos que han sido víctimas de la colonización, donde el discurso de Derrida –en cuanto discurso de un africano de origen– tendría legítima cabida, sino que se trata de un nosotros *general* que está percibiendo una crisis *particular* en un país y frente a una comunidad determinada. Ahora bien, –y esto es lo paradójico– el “acordar” la crisis es lo que, al mismo tiempo, singulariza el “nosotros”.

Vamos a poner en relación el “nosotros” con la lectura que hace Contreras³¹ de la comunidad de la cuestión. En palabras generales esta comunidad se reúne en torno a “cuestiones no filosóficas, problemas que la filosofía no puede responder o que no tienen posibilidad de respuesta”³². Entonces, no se

³¹ Cfr. CONTRERAS GUALA, C. *Jacques Derrida: márgenes ético-políticos de la deconstrucción*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2010, pp. 35-54.

³² Ibid. p. 44.

trataría en esta instancia de pensar el problema de la crisis, puesto que de alguna manera las políticas pedagógicas y educativas ya han respondido a ella, sino que se trataría más bien de la crisis de la crisis, problemática que reúne a la comunidad: nosotros, los organizadores del coloquio, los conferencistas, los que hablan hoy de la crisis en nombre de la filosofía; nosotros, los que interrogamos a la filosofía, los que percibimos una crisis común; nosotros, los herederos del pensamiento logocéntrico, los herederos de la crisis, de la lógica de oposiciones y de la metafísica de la presencia, tenemos que habérnoslas con este título, con *La crise de l'enseignement philosophique*.

En efecto, el título nos da derecho a la pregunta por la crisis. Pero este derecho, —que nace de una cuestión no filosófica porque es creado y propuesto por una *comunidad de la cuestión*— no es derecho a, *tout droit*, directo a la pregunta, sino que más bien el título nos da el derecho a la cuestión, es decir, derecho al “desplazamiento incesante de una cuestión”. La crisis es una cuestión desplazada puesto que no está en el centro, no es fenomenizable, se escapa a la presencia y a la objetivación. De este modo, la crisis de la crisis está siempre en tránsito, sin lugar de arribo puesto que “el desplazamiento de la cuestión es el movimiento incesante de la cuestión, pero también enfatizando el carácter negativo del prefijo *des*, es el desplazamiento entendido como la imposibilidad de encontrar un emplazamiento en el que reposar”³³. La

³³ Ibid. p. 38.

comunidad, el “nosotros”, se reúne en torno a problemas imposibles de los cuales la crisis forma parte, así como:

[...] aquellas cuestiones que no tienen posibilidad de respuesta, aquellos problemas a los que la filosofía no puede responder: cuestiones en torno a la muerte o a la mortalidad de la filosofía. Sin embargo, cuestiones que, aunque exceden, rebasan o preceden a la filosofía, permiten que el pensamiento ‘tenga un porvenir’ o ‘esté todo él por venir’ o incluso ‘que el porvenir tenga él mismo así un porvenir’³⁴.

Recordemos que en Benín el lugar de la filosofía no está en riesgo, por el contrario, se trabaja arduamente por confirmar un tipo legítimo de filosofía lo que, por lo tanto, permite entender la organización del coloquio como el pensamiento de aquellos que cuestionan a la filosofía, pero transitando por sus límites. De este modo, la comunidad de la cuestión, en cuanto comunidad de herederos, transita y se desplaza por los márgenes de la filosofía, entre la memoria y el porvenir, entre su vida y su muerte. De aquí que el pensamiento de la crisis no se reduzca a la simple muerte-vida, o, pérdida-recuperación de la filosofía, sino que pensar la crisis es incluso pensarse a sí mismos en trayecto “siempre imbricando la herencia y el porvenir, la promesa y la guarda de la cuestión”³⁵.

En efecto, estamos todos “nosotros” implicados en cuanto herederos de la filosofía y, más aún, de su crisis. Y por tanto,

³⁴ Ibid. p. 44.

³⁵ Ibid. p. 45.

hoy, debemos responder a la crisis de la crisis en la medida en que la herencia significa, también, guardar la cuestión. *Hoy día* la crisis es parte de la cuestión, *nuestro* hoy – la crisis francesa, la beninesa, incluso, la chilena– encarnan una crisis singular, expresión de la herencia y del porvenir común. Entonces, se trata de poner a la crisis en trayecto, en desplazamiento y asegurar así al menos tres sentidos:

Primero, la cuestión debe ser protegida, preservada, salvaguardada, conservada, resguardada. Segundo, la cuestión debe ser reservada para el futuro, guardada para el porvenir. Y tercer sentido: la cuestión debe ser observada fielmente, en el sentido de guardarle fidelidad³⁶.

En efecto, pensar la crisis desde la comunidad de la cuestión es ponerla en crisis. Porque ésta en cuanto cuestión y en cuanto *lugar común* de un *nosotros* –que también estaría desplazado–³⁷ abarca todos los momentos del desplazamiento. De esta manera, la comunidad de la cuestión y el trayecto de esta última, oscilaría entre las dos interrogantes acerca del “pertenecer” que Evelyn Grossman ve a lo largo de la obra de Derrida:

³⁶ CONTRERAS GUALA, C. “Comunidad de la cuestión. Filosofía, institución y deconstrucción” en GRAU, O.; BONZI, P. (ed.), *Grafías Filosóficas. Problemas actuales de la filosofía y su enseñanza*, Surada, Santiago de Chile, 2008, p. 79. Encontramos también esta referencia modificada en el posterior libro de Contreras donde indica cuatro sentidos de la guardia, uno de ellos, el segundo, –que no forma parte del texto citado arriba– afirma que “la cuestión debe ser conservada, resguardada, retenida o incluso detenida (como cuando se habla de un prisionero: *garder un prisonnier*).” Hemos optado por no citar el texto modificado puesto que consideramos que la *cuestión* debe ser entendida en traslado, en trayecto, en movimiento y desde allí guardarla y mantenerla.

³⁷ GROSSMAN, E. “*Appartenir, selon Derrida*”, *Rue Descartes*, Nº 52, 2006, pp. 6-15.

En primer lugar: ¿qué permanece de nuestras pertenencias, de lo que, de una cierta manera y según vías múltiples sin duda, hizo *mantenernos juntos*? [...] En segundo lugar: ¿hay que intentar reinventar nuevas formas de pertenencia, bajo qué condiciones, en cuáles límites?³⁸

La crisis es el punto de partida heredado, es la filosofía en cuanto discurso que hay que resguardar y defender, y, que también, habría que conservar para el futuro. Ser fiel a la cuestión es al mismo tiempo serle fiel a la crisis, es decir, desplazarla, cuestionarla, responsabilizarse y comprometerse con ella.

Con todo, la relación que se ha podido establecer entre la comunidad de la cuestión y la cuestión de la crisis sobrepasa los límites del texto de Derrida, se extiende en la misma escena de la conferencia, frente a los oyentes, tanto a los que defienden la filosofía marxista-leninista como única posible, como frente a los que defienden la (im)posibilidad de la filosofía. La crisis de la crisis es una cuestión que traspasa las fronteras de *la* filosofía. Desde aquí que la cuestión de la crisis entrañe, desde su principio, una situación paradójal. Decimos desde su principio, porque el movimiento paradójal no se queda solamente en la *generalidad* del análisis etimológico, *textual* y *contextual*, sino que la cuestión de la crisis llega a desplazar a la filosofía *misma*. Poner en crisis a la crisis es (el) estar en trayecto de la filosofía forzando sus límites.

³⁸ Ibid. (T.A.)

Crisis de la crisis, enseñanza filosófica y época de la deconstrucción

Pero, ¿por qué la crisis de la filosofía está vinculada a la enseñanza? ¿Por qué no hablar mejor y directamente de la crisis de la filosofía o de la crisis de la institución filosófica? Una posible respuesta se puede comenzar a conjeturar a partir del hecho que Derrida nunca se acercó a la idea —ni a los que la defendían— que la filosofía después del estructuralismo estuviese en crisis, aunque más de alguna situación amenazara el lugar de la filosofía en las instituciones y el lugar de la filosofía como institución³⁹.

Por el contrario, la crisis, en su carácter de urgencia, llama a otra época de sí misma y no refiere al estado discursivo en el que siempre ha vivido la filosofía y desde el cual se esfuerza por conservarse. Este es el punto de partida derridiano: es sabido que la filosofía en la medida en que es crítica, está constantemente pensando su esencia y su significación, y proyectando su posibilidad desde “la instancia *crítica* donde se trataría de juzgar o de decidir (*krinein*)”⁴⁰ sobre su adentro y su afuera. Desde este sentido, la crítica o la filosofía en cuanto crítica, no sería más que un discurso que tiende a su propia conservación. Así, “la filosofía se repetiría y reproduciría su propia tradición como enseñanza de su

³⁹ Este desmarque lo hizo saber en los primeros textos consagrados al trabajo del *Grep*, y, sobre todo, en los escritos para la prensa. Cfr. “*Où commence et comment finit un corps enseignant*”, “*La philosophie et ses classes*”, “*Les corps divisés*” en DERRIDA, J. *Du droit à...* Op. Cit.

⁴⁰ Ibid. pp. 157-158. (T.A.)

propia crisis y como *paideia* de la autocrítica en general⁴¹. Entonces cuando se enseña filosofía, se enseña, en términos generales, crítica, o, lo que Derrida llamó, *onto-enciclopedia filosófica*⁴².

Es este esquema el que se repite y el que se está repitiendo también en los programas de la filosofía-ideología del Estado beninés y los desarrollados en el proyecto *Haby*. Y, a cambio, como desde la vereda contraria, se afirma una crisis de la filosofía desde el momento en que el discurso dominante comienza a ceder su hegemonía a otros venideros. Es por esta razón que la lucha se centraría en defender *una* filosofía. Defender *la* filosofía como un discurso que posee claras sus determinaciones, proyecciones y significado, no sería más que defender un intercambio; discurso por discurso. O, en términos derridianos, defender *la* filosofía implicaría la subordinación de una lengua a otra. Desde esta perspectiva, afirmar que la filosofía está en crisis no sería más que confirmar el discurso filosófico mismo, independiente de las singularidades y matices en los cuales él se pueda realizar. Entonces, ¿qué es lo que está en crisis?

[...] esta continuación misma de lo filosófico como libertad autocrítica y (es *lo mismo*) como proyecto onto-enciclopédico ligado a la *universitas*, como repetición de sí a través del lenguaje del *krinein*, a través de la posibilidad de decisión, según una lógica de lo decidible, es decir de la oposición, sea o no dialéctica, y dialéctica idealista o materialista⁴³.

⁴¹ Ibid. p. 158. (T.A.)

⁴² Cfr. "*L'âge de Hegel*", en DERRIDA, J. *Du droit à...* Op. Cit., pp. 181-227.

⁴³ Ibid. p. 159. (T.A.)

La crisis, la crisis que hemos llamado *general*, corresponde al campo filosófico discursivo que la deconstrucción pretende intervenir y, por lo tanto, hacer “sacudir la autoridad de la filosofía, su autoridad a la vez autocrítica y onto-enciclopédica”⁴⁴.

Para enfrentar la urgencia de la crisis, Derrida da un rodeo antes de pensar el momento crítico por el que pasa la enseñanza filosófica. Este desvío del instante mismo de la crisis es necesario en la medida en que lleva a cabo la forma del “hacer” filosofía, una forma, un ejercicio que circunda lo general, lo que generalmente es denominado lo universal y que pretende ir directo, derecho a la filosofía. Con este rodeo comienza también a hablar de la crisis, pero denunciando dos coartadas, dos justificaciones desde las que habitualmente se habla de la crisis evitando mirar de frente las condiciones del aquí y el ahora. Es urgente pensar la crisis, pero para esto será necesario, en primer lugar, pasar por lo que generalmente se le atribuye a la relación crisis y filosofía. En efecto, la filosofía consistiría en ser siempre la experiencia de su propia crisis:

La filosofía ha sido siempre la experiencia misma de su propia crisis, ha vivido de interrogarse sobre su propio recurso, sobre su propia posibilidad, en la instancia *crítica* donde se trataría de juzgar o de decidir (*krinein*) su propio significado, como su supervivencia, y de evaluarse, de plantearse la pregunta sobre sus títulos y sobre su legitimidad⁴⁵.

⁴⁴ Ídem.

⁴⁵ Ibid. pp. 157-158. (T.A.)

Es, precisamente, esta estructura autocrítica, generadora de crisis, estructura de interrogación a sí misma, la que, en cuanto *paideia*, se repite y se enseña en nombre de la filosofía. Así, se espera que se aprenda filosofía “como una forma de pensamiento crítico”, considerando que la crítica sólo es posible aprenderla a través de la filosofía, es más, a través de la historia del pensamiento, de autores y conceptos que han dado a esta estructura autoridad.

Es bajo esta óptica que la descolonización —que podría ser también la democratización de un país o de un Estado— evidencia la infertilidad de la crítica filosófica frente a las condiciones histórico políticas presentes. Infertilidad de la crítica, de lo filosófico, porque el intercambio de filosofías, que significaría continuar dentro de la lógica oposicional de lo filosófico, no haría más que prolongar y fortalecer a la filosofía desde un rol hegemónico. De aquí que Derrida asuma —no sin algún tipo de resquemor— que la dimensión pedagógica:

[...] va siempre a la par [...] con una garantía [...] *imperialista* de la filosofía. La filosofía es una ontología y su *paideia* una enciclopedia. Ella está en derecho de definir y de situar todas las *regiones* de lo existente o de la objetividad. [...] Ella *domina* de manera justamente *crítica*, para asignarles sus límites y su legitimidad, todas las ciencias llamadas regionales⁴⁶.

⁴⁶ Ibid. p. 158.

Entonces, lo que está en crisis es más bien “el concepto mismo de ‘crisis’ en tanto que pertenece a una lógica de la oposición y de la decidibilidad”⁴⁷. Se trata en definitiva de una crisis de la crisis, donde el término no tiene en los dos casos el mismo sentido: en un primer sentido, la crisis haría referencia a la crisis del “modo de producción y reproducción *de lo* filosófico en tanto tal, de la autocrítica y de la onto-enciclopedia misma”, y en un segundo sentido la crisis sería de “la enseñanza, de este elemento de la tradición que se llama en occidente *paideia*, *skholé*, *universitas*, etc.”⁴⁸.

Como parte del proceso de descolonización en África, este particular debate filosófico pretende encontrar el núcleo de reflexión en el nuevo vínculo que deberá establecerse entre la filosofía y su práctica pedagógica. Se ha abierto la posibilidad de pensar el porvenir de la filosofía desde su práctica, desde su puesta en marcha, su transmisión y su posibilidad de recepción. El coloquio de Cotonou singulariza la crisis, pero también permite que Derrida se “apropie” y, se haga cargo, directamente de la pregunta por la crisis.

Esto coincide, para Derrida, con el debate sobre la crisis de la filosofía que se está llevando a cabo en Francia desde principios de 1975 y que en un año verá su punto más álgido en *Los estados generales de la filosofía*. Se trataría, esta coincidencia, de la búsqueda de un nuevo vínculo con lo filosófico que no repita una lógica oposicional comandada por la lucha de hegemonías filosóficas, ni que trace el

⁴⁷ Ibid. p. 159. (T.A.)

⁴⁸ Ídem.

porvenir de la filosofía en el campo de lo decidible. Entonces, “¿cómo hacer más y otra cosa que invertir y (entonces) reapropiar? Esta dificultad —más que crítica— es común a los movimientos de deconstrucción y a los movimientos de descolonización”⁴⁹. Porque se trata que esta nueva relación no sea ni colonización ni neocolonización, ¿cómo salir de este campo de oposiciones si, como ya hemos visto, *la* filosofía es *una* lengua originada en la cultura europea? ¿Es posible salir de la colonización del discurso, de *la* lengua de la filosofía? Estas interrogantes abren la posibilidad de pensar esta época como la época de la deconstrucción.

La enseñanza filosófica como posibilidad de descolonización general de la filosofía

El título *La crise de l'enseignement philosophique* hizo posible la deconstrucción de la crisis. Le dio derecho a Derrida a ponerla al límite, a que cuestionara su forma y sus límites. Esta tensión llega a tal punto que topamos con ciertas consecuencias. Hacer una crítica de la crisis en aquel contexto histórico, hacer una deconstrucción —desestabilización teórica y práctica de la crisis institucional— lleva a la pedagogía como didáctica de la filosofía a sufrir un desplazamiento. La pedagogía queda desplazada del centro y la filosofía también. Lo que no implica que sea *la* deconstrucción la respuesta metodológica a la pregunta por la enseñanza de la filosofía. De hecho Derrida va a dar

⁴⁹ Ibid. p. 160. (T.A.)

muestras de la necesidad de la deconstrucción *hoy*, es decir, da evidencias de la infertilidad de la pedagogía filosófica frente a los procesos de descolonización.

La filosofía siempre ha estado ligada a su enseñanza. Esta afirmación, hecha por Derrida, más que delimitar el lazo entre ambas, –es decir, que se pueda establecer como un supuesto desde el cual se comience a definir un *tipo* de enseñanza filosófica o, incluso, a la misma filosofía– muestra lo complejo de su estructura dialéctico-pedagógica. Porque:

La filosofía ha estado siempre, por esencia, ligada a su enseñanza, decimos al menos a una *paideia* que ha podido convertirse en un momento dado de la historia en ‘enseñanza’, en el estricto sentido que liga la práctica educativa a un cierto concepto o a una cierta institución del signo⁵⁰.

Hay en esta cita dos grandes elementos que llaman la atención: en primer lugar, Derrida afirma –como una coartada– que ha habido un momento determinado en la historia⁵¹ en que la pedagogía o, la *paideia*, pasó a ser enseñanza. Y, en segundo lugar, afirma que –desde ese momento histórico– la pedagogía, como práctica educativa, se liga “a un cierto concepto o a una cierta institución del signo”, es decir, a un pensamiento y a una lengua que permite llegar a ser enseñanza. Estos elementos vienen a

⁵⁰ Ibid. p. 166. (T.A.)

⁵¹ Reenviamos a algunos textos de los ‘70 donde Derrida trabajó el devenir de la pedagogía, la enseñanza y su vínculo con la ideología y el Estado. Cfr. J. Derrida, *L’archéologie du frivole*, Galilée, Paris, 1973. Cfr. también: *Le concept d’idéologie chez les idéologues français*, 1974-1975, seminario inédito en: Dossier Greph, Fonds Jacques Derrida, Archives IMEC, Caen.

confirmar y reafirmar lo que ha venido afirmando Derrida, que “[...] la crisis permanente, fundadora, institutiva de la filosofía habría sido siempre simultáneamente una crisis de lo pedagógico”⁵². Que la crisis fundadora de la filosofía haya sido simultáneamente una crisis de la pedagogía supone que la crítica filosófica, al ponerse constantemente en cuestión a sí misma, siempre buscando autodefinirse, pone en crisis su propia pedagogía. La pedagogía filosófica, en estricto rigor, no sería enseñanza, no sería enseñar una enseñanza, sino más bien sería una enseñanza doctrinal e instructiva de la crítica.

Aun cuando ya se haya puesto en evidencia la problemática de lo singular y lo general de la crisis, y, aun cuando Derrida llame a singularizar la crisis de la filosofía y de su pedagogía, es decir contextualizarla y localizarla en una geografía, una historia y una política determinadas, es imposible aprehenderla absolutamente, de lado a lado, viendo su borde interno. No es posible conceptualizarla, puesto que son los mismos medios por los que se identifica la crisis, con los cuales se pretende terminar con su tendencia hegemonizadora.

La crisis de la enseñanza filosófica como crisis de la crisis es también, la crisis de la pedagogía. En la medida en que es un problema de la lengua, y, por tanto, del signo instituido porque se trata de “formación de pensamiento”, sus consecuencias no se limitan al ámbito pedagógico y didáctico —aunque lo implican— sino que la fuerza crítica se extiende

⁵² DERRIDA, J. *Du droit à...* Op. Cit., p. 166.

llegando a ser un problema de educación nacional, estatal y cultural, incluso, político. De aquí que la época de la descolonización como posibilidad que tienen los pueblos de reapropiarse de lo que les es propio, coincida con la época de la deconstrucción.

Es por lo anterior que la descolonización africana, tal como la crisis de su enseñanza filosófica, sirve a la filosofía en general. En este sentido, la coincidencia que afirma Derrida entre la época de la descolonización y la época de la deconstrucción implicaría siempre un pensamiento de la contradicción singularidad-generalidad y, por tanto, un pensamiento que se hace cargo, a la vez, de la heterogeneidad y la homogeneidad. Es desde esta contradicción que habría que pensar una filosofía que se ponga en crisis, que haga de su apropiación –de una supuesta identidad nacional– un constante movimiento crítico de la crisis. De esta manera, podríamos comenzar recién a comprender la descolonización como un movimiento de realización y recomposición de lo *propio*. Aparentemente se trata de lo propio porque, ¿podemos hablar de identidad nacional, de apropiación de un pensamiento o filosofía propia como meta principal de la descolonización intelectual? ¿Es posible volver a lo propio de cada nación? Y más, ¿qué identidad se pretendería recuperar?

No se trata que el proceso de descolonización tenga como objetivo volver a lo propio, ¿quién querría renunciar a la memoria, a lo que nos ha permitido, ya sea para bien o para mal, ser *como* hoy somos? Por esto es que la descolonización debería coincidir con la época de la deconstrucción. Porque

pone en evidencia la complejidad de la crisis, remitiendo constantemente a la heterogénea imbricación de su singularidad y su generalidad. La crisis como crítica filosófica y la crisis como desestabilización institucional de la filosofía.

No se puede volver a lo propio porque eso significa anular la lengua, terminar con ella en tanto lengua extranjera. Principalmente porque la colonización implica, en principio, la introducción de otra lengua. La transmisión de otra cultura conlleva la enseñanza de códigos de pensamiento alejados de la lengua materna a partir de los cuales se establecen políticas y prácticas de la filosofía que se concretizan en mecanismos y estrategias de enseñanza. Como es el caso de la filosofía europea y sus diferencias nacionales o, el caso de la pregunta por la posibilidad de una filosofía latinoamericana⁵³. Estos ejemplos, que como tales, no reducen el problema, representan ciertos aspectos de la crisis que es necesario dejar al menos planteados: si pretendemos formar a sujetos desde la memoria y para el porvenir, ¿cómo enseñar el pensamiento latinoamericano sin renunciar a lo que hemos heredado y de lo cual formamos parte? Es preciso enseñar pensamiento latinoamericano sin terminar con la filosofía para comenzar a trabajar en la descolonización sudamericana.

Al mismo tiempo, estos ejemplos nos remontan a la generalidad de la crisis a partir de la coincidencia entre la

⁵³ Cfr. SANTOS-HERCEG, J. "Filosofía en el nuevo mundo" en *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, FCE, 2010.

diferencia de lenguas y las diferencias estatales y/o nacionales. Esta coincidencia pone en crisis la unidad de la filosofía, es decir, lo que cotidiana y habitualmente entendemos y nombramos como “filosófico”. Porque las diferencias no se limitan a diferencias de estilo, de método o de contenido, sino que son diferencias tan graves que, aún dentro de la misma lengua, como es el caso de la filosofía anglosajona y la filosofía continental o la americana, no encuentran un contrato asegurado de comunicación y de entendimiento que no se reduzca a ser un elemento estrictamente lingüístico de estas reglas de intercambio.

La crisis que Derrida expone de la filosofía europea, la crisis de la unidad de lo filosófico dada por las diferencias nacionales, estatales y de lengua —que, en el caso de Europa, coinciden— coincide también con la pregunta por lo propiamente africano. Esto es porque las lenguas europeas, han determinado el devenir, no tan solo de los contenidos filosóficos, de la enseñanza filosófica, sino que más que todo de lo propiamente africano (la identidad). Porque si hay crisis de la filosofía europea, ¿cómo podemos hablar de crisis en países que no pertenecen a Europa? ¿Cómo se determina la crisis en países africanos, latinoamericanos, etc. que también hablan de la filosofía?

Hay que tensar la crisis hasta lograr su propia crisis. Porque la forma de dominación que tiene la crisis europea, es decir, el resto que queda de ella mientras otras formas de dominación se van en retirada, es la (una) lengua filosófica. De aquí Derrida establece el principio de una política de la lengua: no

hay elección. Y la elección que no hay, no es entre una lengua u otra. Sino que todo monolingüismo siempre está, es hegemónico porque restaura el dominio de la crítica-filosófica, de la lengua. Siempre estamos enseñando, transmitiendo filosofía desde una lengua. El monolingüismo y el monologismo restaura el dominio, la maestría, la *maîtrise* o la magistralidad. Así, la época de la deconstrucción coincide con la época de la descolonización y con la época del cuestionamiento de la autoridad de la filosofía y, por lo tanto, propone ya no una lengua nueva, una lengua propiamente deconstructiva, sino que propone tratar “otramente” cada lengua, injertando las unas a las otras, jugando con la multiplicidad de lenguas y de códigos que hay dentro de cada cuerpo lingüístico. De esta forma, se puede luchar contra la colonización y contra el principio colonizador en general, contra la dominación de la lengua por otra lengua. Porque la unidad de la lengua, es decir, la lengua, cualquiera que sea, que sea considerada una y homogénea, es un simulacro, una ilusión que ha sido investida y manipulada. Un simulacro de identidad en la diferencia, una pseudo-originalidad que hace a las naciones sentirse dueñas de su pensamiento.

LITERATURAS DE LA DEMOCRACIA

Fábula y literatura

Vida y democracia, nuevamente

CARLOS CONTRERAS GUALA

Al comienzo de *Canallas*¹ hay algunos cruces que resultan muy significativos y muy provocadores, pero que son de una complejidad y de una deriva que a ratos se torna vertiginosa e incluso ingobernable. Correspondencias disimétricas, cruces de lo imprevisible y de la repetición, como por ejemplo la memorable escena de Narciso y Eco que marcará su prólogo².

Viejos nombres que se intercambian y que se agregan a otros no menos viejos. En lo que sigue, repasaré uno de esos cruces (vida/democracia) y a partir de sus combinaciones e intercambios, intentaré esbozar algunas conjeturas, algunas preguntas, cierta secuencia y una distinción bastante inestable (fábula/literatura).

Estos cruces no dejan de recordar los juegos de manos de los apostadores y embaucadores de la calle. La calle de los canallas. También resuena la figura del quiasmo, su función

¹ DERRIDA, J. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducción de Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2005.

² Ibid. "Prólogo: Veni", pp. 9-14.

rítmica para destacar una antítesis o un paralelismo. También evocan los cruces de palabras y de miradas en la cercanía de una fuente, las resonancias y ecos de Narciso y Eco o el cruce de miradas entre un hombre y un ofidio.

Efectivamente, en el umbral del volumen, al comienzo de la compilación de textos y conferencias que es *Canallas*, hay una asociación de viejos nombres que no puede dejar de llamar la atención: *vida* y “democracia”.

Dos viejos nombres escritos de ese modo: uno en cursivas, el otro entre comillas. Uno inclinado, como siguiendo el curso de un río, siguiendo el curso de una fuente donde poder saciar la sed, quizá inclinándose levemente para ello. Si es que no, ya bebiendo. El otro nombre, el segundo nombre, cogido por las comillas, quizá en el suspenso de las comillas esperando su turno para beber de aquella fuente.

Los cruces

La primera aparición es la siguiente: “El viejo nombre *vida* sigue siendo quizá el enigma de lo político en torno al cual rondamos sin cesar”³.

La segunda cita corresponde al momento final de ese umbral. Es el párrafo final de esa suerte de preámbulo de “La razón del más fuerte (¿Hay Estados canallas?)”: “En los alrededores de la oportunidad, es decir, del incalculable *quizá*; hacia lo

³ Ibid. p. 20.

incalculable de otro pensamiento de la vida, de lo vivo de la vida, es donde y hacia donde me gustaría arriesgarme aquí con el viejo nombre todavía muy nuevo y quizá impensado de “democracia”⁴.

Aparece la “democracia”, pero también hay una segunda aparición de la palabra “vida”. Esta vez sin las cursivas y marcada por la alteridad y la novedad y además, mediada por la referencia al poema *Snake* de D. H. Lawrence⁵.

Viejo nombre, entonces, *vida*, que involucra de algún modo el enigma de lo político y que se busca pensar de otro modo. Otra vez la vida, nuevamente la vida, pero a través de un pensamiento otro, a través de otro viejo nombre, democracia, nuevamente democracia. Dicho de otro modo, a través de la democracia se busca otro pensamiento del enigma de lo político. Los relevos son vertiginosos: vida, democracia, lo viejo, lo nuevo, el enigma, quizá.

Si pensamos en la fórmula aristotélica del *politikon zoon*⁶, la remisión de la vida al enigma de lo político no resulta tan

⁴ Ibid. p. 21.

⁵ Derrida se refiere también a este poema de Lawrence en la novena sesión, fechada el 27 de febrero de 2002, del seminario *La bestia y el soberano I*. El poema “Snake” está incluido en LAWRENCE, D. H. *Birds, Beasts and Flowers*. Martin Secker, Londres, 1923, pp. 113-116. Retengamos un par de cosas: se trata de un poema y se trata del encuentro entre un hombre y una serpiente. Si bien *snake* se traduce muy bien por la palabra “serpiente”, hay dificultades en este caso preciso pues Lawrence se refiere a *snake* en masculino. Tal vez se podría traducir por “ofidio” a riesgo de perder el sentido de la acción de arrastrarse, de reptar, que mantienen tanto la palabra *snake* como la palabra *serpiente*. Tal vez se podría traducir por “reptil” a riesgo, esta vez, de ser una palabra de alcance más amplio.

⁶ ARISTÓTELES. *Política*. Traducción de Manuela García Valdés, Ed. Gredos, Madrid, 1988, p. 50. (1253a3)

inusual. Lo mismo si se consideran las actuales derivas en torno a la bioética, la biopolítica y el transhumanismo. Ahora bien, esto está rondado por o nos hace rondar en torno al terreno del *quiza*. Y este terreno nos hace postular otro pensamiento de la vida, pero esta vez bajo un viejo y nuevo nombre: la democracia.

¿De qué manera pensar la cuestión de la política?

Por lo menos en los textos de *Canallas*, el problema político, la cuestión política y la cuestión de la razón oscilan, por una parte, entre la exigencia de soberanía y, por otra parte, la exigencia de incondicionalidad. Incluso la cuestión política ha sido pensada y considerada de acuerdo a otra exigencia que engloba las anteriores: la exigencia de indisociabilidad entre ambas exigencias.

Sin embargo, Derrida postula, a modo de pregunta, la disolución de dicha indisociabilidad en nombre del acontecimiento y del por-venir. Y también postula que esta exigencia de disolución (entre soberanía e incondicionalidad) es fiel a la postulación de la incondicionalidad⁷. Esto redundante finalmente en la figura de la democracia: la democracia por venir.

Ahora bien, estos postulados de disolución de la soberanía en nombre de la incondicionalidad, pueden ser vinculados de alguna manera con cierta relación entre fábula y literatura. La hipótesis aquí esbozada se articularía entonces entre dos

⁷ DERRIDA, J. *Canallas*. Op. Cit., p. 169.

conjeturas. Por una parte, la fábula funcionaría en concordancia con la indisociabilidad de la soberanía y lo incondicional. Por otra parte, la literatura armonizaría más bien con la incondicionalidad disolusora o disolvente de la supuesta indisociabilidad entre la soberanía y lo incondicional.

La fábula

En la presentación del último seminario de Derrida en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), *La bestia y el soberano*, él mismo afirma que la historia política del concepto de soberanía se entreteje con cierto pensamiento del ser vivo y del animal. En la investigación que ofrecía en ese seminario no se trataba sólo de la historia de la interpretación del hombre como “animal político”, sino de la indagación de cierta lógica. Más bien, de dos aspectos de esa lógica: por una parte, aquella que somete la bestia a la soberanía política y, por otra parte, aquella que análoga una bestia y un soberano, en tanto que ambos compartirían cierta exterioridad del derecho. Una exterioridad que estaría definida como aquella que está en el origen del derecho y como aquella que excede el derecho y la ley.

Dentro del despliegue de esa lógica que establece una analogía entre la bestia y el soberano, nos encontramos con la fábula. Ésta forma parte de los indicios de una “analogía irresistible y sobrecargada entre una bestia y un soberano que

se supone que comparten el lugar de cierta exterioridad con respecto a la 'ley' y al 'derecho' (fuera de la ley: por encima de las leyes: origen y fundamento de la ley)⁸.

Hay dos fuertes razones para insistir en las fábulas. La primera de ellas se debe a cierto efecto dramático: las fábulas "ponen en escena política y antropomórfica a unas bestias que desempeñan un papel en la sociedad civil o en el Estado y, con frecuencia, los papeles estatutarios de súbdito y soberano". La segunda razón de la insistencia en las fábulas es debida a su poder performativo y ficcional:

La esencia de la fuerza y del poder político, allí donde éste dicta la ley, allí donde éste se otorga el derecho, allí donde éste se apropia de la violencia legítima y legitima su propia violencia arbitraria, pues bien, este desencadenamiento y este encadenamiento del poder pasan por la fábula, es decir, por la palabra a la vez ficcional y performativa, una palabra que consiste en decir: 'Pues bien, tengo razón porque sí, tengo razón porque sí, me llamo el león y, van a escucharme, les hablo, amedréntense, soy el más valeroso y los voy a estrangular si ponen alguna objeción'. En la fábula, dentro de un relato a su vez fabuloso, se muestra que el poder también es un efecto de fábula, de ficción y de narración ficticia, de simulacro⁹.

Es decir, el recurso a la fábula le sirve a Derrida no sólo para resaltar el carácter soberano y el carácter servil, sino también

⁸ DERRIDA, J. *Seminario La Bestia y el soberano I*. Traducción de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2010, p. 13-14.

⁹ Ibid. p. 259. Corresponde a la 8ª sesión de seminario fechada el 20 de febrero de 2002.

para mostrar que el poder no es sino un efecto de una ficción.

Veamos qué es una fábula.

Uno de los fabulistas clásicos, luego de Esopo, es Fedro. Pues bien, en el prólogo a Eutychem dice lo siguiente:

*Servitus obnoxia,
Quia quae volebat non audebat dicere,
Affectus proprios in fabellas transtulit.*

“El esclavo que no se atreve a decir lo que quiere, tradujo sus sentimientos en fábulas”¹⁰. Es particularmente interesante esta definición pues emplaza la fábula del lado de la esclavitud sometida a un soberano. Hay que recordar, en todo caso, que Esopo también padecía la condición de esclavo. La fábula es entonces una astucia del esclavo para poder expresar sus sentimientos, particularmente, el sentimiento de la injusticia.

Sin embargo, la fábula también resultará ser una astucia del soberano para someter al esclavo precisamente a través de la moraleja. No hay que olvidar que otro gran fabulista, Jean de La Fontaine, dedica sus *Fábulas* al Delfín, el hijo de Louis XIV, que en esa época contaba con siete años. Fábulas, entonces, para instruir a los hombres y para entretener al niño soberano. Algo similar ocurre con las marionetas y los

¹⁰ *Fábulas de Fedro liberto de Augusto*, traducción de José Carrasco, Barcelona, Imprenta de Sierra y Martí, 1823, pp. 98-99. La traducción de Carrasco ha sido modificada. Corresponde al Libro III, 34-36.

guignoles. Todos son modos de hacer hablar a los poderosos a través de ficciones y simulacros. Pero modos que siempre involucran un mensaje de doble banda: por una parte hablan y se quejan los esclavos, los súbditos, pero a la vez, y por otra parte, se presenta en sus escenas la crudeza, la necesidad y la naturalidad del poder.

Ahora bien, hay otro aspecto que importa resaltar en el uso de la fábula. Si bien se muestra el poder en toda su fuerza e inclemencia, también se muestra el carácter ficticio del poder¹¹. Sin embargo, mostrar el carácter ficticio del poder ¿es un hecho relevante? ¿Es un modo de emancipación? ¿Una desposesión del poder? Tal vez sea una forma de emanciparse, de sacarse la mano de encima, de sacudirse el yugo paterno, la autoridad. Quizá finalmente se trate de poner en cuestión la ficción de la paternidad, incluida la paternidad literaria. Quizás estas cuestiones queden bajo el registro de las preguntas del hijo como aparecen en “Invenciones del otro”¹².

La fábula representará para Derrida, en definitiva, una puesta en escena política y antropomórfica de bestias y una palabra a la vez ficticia y performativa. Una palabra que, siguiendo a Derrida quien sigue a su vez a La Fontaine, dice: “Pues bien, tengo razón porque sí, tengo razón porque sí, me llamo el león y, van a escucharme, les hablo, amedréntense, soy el más valeroso y los voy a estrangular si ponen alguna objeción”.

¹¹ Cfr. DERRIDA, J. *Seminario La bestia y el soberano I...* Op. Cit., sesión 8ª.

¹² DERRIDA, J. *Psyché. Inventions de l'autre*. Galilée, Paris, 1987.

La fábula parece vincularse con la exhortación, con la conminación. Y exhorta especialmente a través de la moraleja, la *moralité*. Esta conminación unida a la animalización, hacen que la fábula esté del lado de la soberanía incondicional.

Nos detendremos en esta moralidad. *Moralité*, en francés, *Moral*, en inglés, *admonitio*, en latín, *parainesis*, en griego. La *parainesis* o *parénesis* procede del verbo *parainein*, exhortar. A su vez, este verbo está vinculado a *ainos*. Chantraine afirma que los diversos empleos de *ainos* se reúnen en “la noción de decir palabras cargadas de importancia o de sentido”¹³.

Hay otros rasgos de la *parainesis* que resultan muy interesantes. Por ejemplo, la estrecha relación que mantiene con la autoridad y la exigencia de sumisión incondicional de parte del auditorio. Reconocemos aquí los rasgos de la soberanía y de la incondicionalidad. Incluso la fábula de La Fontaine “El lobo y el cordero”, a la que tanta atención le dedica Derrida, puede ser presentada como una fábula sobre la fábula. A Derrida le llama particularmente la atención la presencia de la *moralité* al comienzo del texto (o quizás él nos llama la atención, nos llama a poner atención a ese emplazamiento), sin embargo, ese ejercicio, ese uso, esa situación de la moraleja al comienzo de la fábula no es tan novedoso y ya ha sido clasificado y taxonomizado en diversos escritos de retórica. A ese emplazamiento se lo denomina *promythion*. Cuando la moraleja va al final, que es lo que

¹³ CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck, Paris, 1977, p. 36.

ocurre con más frecuencia, se llama *epimythion* o *affabulatio*¹⁴. En un texto del siglo XVI, Natale Conti hace una diferencia en el uso de *promythion* y *epimythion*. El primero se usa para formar las costumbres, el segundo, para regular las costumbres¹⁵. De todos modos, el tema del *promythion* es importante por dos razones. Por una parte es un llamado de atención, te advierte y te da indicaciones sobre cómo entender el texto que sigue. Es la autoridad, es la voz de la autoridad. Podríamos decir, la voz del padre. Por otra parte, una fábula con *promythion* crea y forma la costumbre bajo la forma del sometimiento.

La hipótesis es entonces que la fábula está del lado de la soberanía y que representa un cierto pensamiento de la vida. De la vida y del animal sometido a los antropomorfismos funcionales al dominio y el sometimiento. Derrida propone intentar un nuevo pensamiento de la vida bajo otro nombre viejo que es la democracia.

Ahora bien, la democracia está vinculada estrechamente con la literatura, con la literatura moderna y con el derecho a decirlo todo. Una literatura que se estructura en su constante ruina y que en ese sentido estaría del lado de la incondicionalidad sin soberanía. Derrida llega a afirmar que no hay democracia sin literatura ni literatura sin democracia¹⁶.

¹⁴ LAUSBERG, H. *Manual de retórica literaria*. Traducción de José Pérez Riesco, Ed. Gredos, Madrid, 1984, Vol. II, p. 413.

¹⁵ CONTI, N. *Mitología*. Traducción de Rosa M^a Rosas Montiel y M^a Consuelo Álvarez Morán, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, p. 52.

¹⁶ DERRIDA, J. *Passions*. Gallée, Paris, 1993, p. 65. Para un mayor desarrollo de la relación entre literatura y democracia, ver: CONTRERAS GUALA, C. *Jacques Derrida*.

Otro cruce entonces. Así como al principio era el cruce entre vida y democracia, ahora lo es entre fábula y literatura, entre literatura y democracia. ¿Corresponderá la fábula al viejo pensamiento de la vida, es decir, al viejo pensamiento del enigma de lo político? ¿Será la literatura parte de ese otro pensamiento de la vida vinculado a la democracia?

No es tan simple establecer estos paralelos. Resulta más complicado de lo que parece. La fábula no sólo se enmarca y corresponde a la época de Esopo o de Fedro, a la época de La Fontaine. Excede esas limitaciones, reaparece en diversas formas, incluso se entremezcla con la naciente literatura moderna.

Volveremos sobre ello. De momento, retomemos el problema de la moraleja.

Decíamos que Derrida, al analizar la fábula “El lobo y el cordero” de Jean de La Fontaine, indica que la moraleja (*moralité*) está al comienzo, “antes del relato, antes del momento narrativo así diferido, lo cual es bastante poco frecuente”¹⁷. Hay que considerar esta observación y considerar también que este emplazamiento no es tan inusual. Emplazar primero la seriedad de la moraleja y luego la narración, la ficción, no es algo tan extraordinario. Así y todo, ¿qué ve Derrida en esta inversión, en este cruce?

Márgenes ético-políticos de la deconstrucción. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2010, pp. 113-177.

¹⁷ DERRIDA, J. *Seminario...* Op. Cit., p. 26.

Tal vez pueda entregarnos algunas pistas el análisis que hace Derrida del pequeño texto de Kafka *Ante la ley*¹⁸. Allí también hay consideraciones sobre el encuadre que habría que tener en cuenta si se postula una diferencia entre fábula y literatura. En la lectura de *Ante la ley* uno de los tópicos es el título, la condición de título de estas palabras. Sin embargo, con Kafka ya estamos en el terreno de la literatura. No obstante, esta inserción en la literatura nos entregará valiosas complejidades relacionadas con la fábula, la moraleja y los títulos.

Literatura

Hay un cuento de Edgar Allan Poe que justamente en su título porta el nombre *moral*, moraleja. En verdad, es su subtítulo: *Never bet the devil your head. A tale with a moral*. Fue publicado en 1841 y Julio Cortázar lo tradujo al español por “Nunca apuestes tu cabeza al diablo. Cuento con moraleja”¹⁹.

El narrador del cuento de Poe afirma que “toda ficción *debería* tener una consecuencia moral; y, lo que es más, los críticos han descubierto que no hay ficción que no la tenga”²⁰.

¹⁸ DERRIDA, J. “*Préjugés. Devant la loi*” en DERRIDA J. et al., *La faculté de juger*, Colloque de Cerisy-Les Éditions de Minuit, Paris, 1985, pp. 87-139.

¹⁹ POE, E. A. *Cuentos completos*. Traducción de Julio Cortázar, Edhasa, Buenos Aires, 2014, pp. 417-428.

²⁰ Ibid. p. 417. La versión original dice: “Every fiction should have a moral; and what is more to the purpose, the critics have discovered that every fiction has” (*The*

Hay que tener en cuenta que se trata de un cuento, *a tale*, no es una fábula. El narrador no reivindica la fábula y su moraleja, sino que va más allá, afirma que cada ficción debería tener una moraleja. Y desde luego, la suya también la tendría.

Cito a Poe:

“No hay ninguna justificación, pues, en la acusación que ciertos ignorantes han formulado contra mí; a saber: que jamás he escrito un cuento moral o, con palabras más precisas, un cuento con moraleja. Lo que pasa es que aquéllos no son los críticos predestinados a ponerme de manifiesto y a *desarrollar* mis moralejas; he ahí el secreto”.²¹

El otro dato significativo que hay que destacar, es que la moraleja está contenida en el título del cuento. El título *es* la moraleja: *Never bet the devil your head*. Nunca apuestes tu cabeza al diablo.

Cito una vez más a Poe:

“[...] por el momento, con el fin de aplazar la ejecución capital y mitigar las acusaciones alzadas contra mí, ofrezco el siguiente y triste relato (*sad history*), cuya obvia moraleja (*moral*) no puede ser cuestionada de ninguna manera, ya que cualquiera puede leerla en las mayúsculas (*large capitals*) que forman el título del relato (*tale*). Debería reconocerse mi mérito por esta

collected Tales and Poems of Edgar Allan Poe, The Modern Library, New York, 1992, p. 482).

²¹ Ibid. p. 418.

disposición (*arrangement*), mucho más sabia que la de La Fontaine y otros, que reservan hasta el último momento la impresión que desean producir y la meten de rondón en el final de sus fábulas (*and thus sneak it at the fag end of their fables*)”²².

Es similar al llamado de atención de Derrida. La *moralité* aparece al principio. Ahora bien, Derrida dice que es poco usual y atribuye la novedad a La Fontaine. Y aunque el narrador de Poe no le da el mérito de ese cambio a La Fontaine, afirma que el emplazamiento de la moraleja al comienzo es inusual. Hasta el punto que Poe afirma que es mérito del narrador de su cuento el disponer la moraleja al comienzo, en la cabeza del cuento. Y no hay que olvidar que el cuento advierte sobre la pérdida de la cabeza. Es decir, en cierto modo, la pérdida de la capacidad moralizante de la ficción. Esta fábula de Poe, o más bien cuento (*tale, history*), pone a la cabeza la exhortación de no apostar la cabeza al diablo pues se termina perdiéndola. También es una apuesta de Poe. Él apuesta a propósito de la moralidad de su ficción, pero es una apuesta que va a pérdida pues la moraleja emplazada como título, en mayúsculas, *large capitals*, indica que su apuesta moral conlleva y es ya su decapitación.

La posición de Poe, al parecer, está a medio camino entre la fábula y la literatura. En todo caso, si hemos destacado que la democracia se vincula estrechamente con la literatura moderna, debemos advertir que Poe no es particularmente considerado como un adepto a la democracia.

²² Ídem.

Cuando Poe hace que su narrador se detenga a observar a la multitud, incluso cuando éste llega a discernir entre las clases y los oficios, más aún, cuando identifica un rostro que le atrae y lo sigue, este rostro termina siempre diseminándose en la multitud.

Estoy refiriéndome a *The man of the crowd*, un cuento publicado en 1840. Allí identifica a un personaje, a un individuo con las características del demonio (en la representación del alemán Moritz Retzsch). También tiene aspecto de mendigo, pero cree ver brillar diamantes entre sus vestimentas.

Los hombres de la multitud, en verdad, son dos: el narrador y el viejo. Pero se destaca el viejo. El narrador sale de su puesto de observación tras el viejo. El viejo no ve, es una suerte de topo que erra en las calles, en la luz de la ciudad. Se topa de frente con el perseguidor-narrador, pero no lo nota. Tenemos entonces el espectador, el espectáculo y un personaje incansable e inalcanzable.

El espectador, que es el narrador, acaba de salir de la oscuridad²³ y observa a la muchedumbre. Estos tránsitos de la oscuridad a la luz son memorables. El de Platón es el más conocido. Acaba de salir de la oscuridad y está beneficiándose de la luz, pero se vuelve a sumergir en el tráfico y el habitante de ese tráfico, no lo ve a él. En Platón el transitante, es decir, el hombre-filósofo, es enceguecido dos

²³ Nótese el pasaje en griego que refiere a *achlus*, la oscuridad, la niebla, el nombre de una diosa. Cfr. POE, E.A. *Cuentos...* Op. Cit., p. 329, *The collected...* p. 475.

veces: al salir y al volver a ingresar. En Poe, el enceguecido es el hombre del pueblo, de la muchedumbre, el no filósofo. Es él, el viejo de la muchedumbre, quien no ve al narrador vidente: “Este viejo representa el arquetipo y el genio del profundo crimen —dice el narrador de Poe—. Se niega a estar solo. *Es el hombre de la multitud*. Sería vano seguirlo, pues nada más aprenderé sobre él y sus acciones...”²⁴.

Poe se refiere explícitamente a la democracia y al republicanismo en un cuento constituido por una serie de cartas datadas en el futuro, en los primeros días de abril de 2848. Se trata de “Mellonta tauta”²⁵. Cuando, bajo la pluma de Pundita —personaje femenino, remitente de las cartas—, se refiere a la democracia es ésta ya materia y tema de arqueólogos y curiosamente no deja de estar presente la fábula al intentar comprender qué quiere decir un gobierno de sí mismo. Es decir, una confederación donde cada persona es un individuo “a la manera de los ‘perros de las praderas’ de que se habla en las fábulas”²⁶. La democracia, o más bien el gobierno republicano, según la reflexión de Pundita, no pudo ser otra cosa sino un gobierno de bellacos (*rascally government*) que sólo vino a resolver un tipo llamado *Populacho* (*Mob*). Solución que terminó con la muerte de *Populacho* exhausto a causa de su propia energía. Tema arqueológico, entonces, tema de un pasado inmemorial, pero que para Pundita, mujer del futuro, arroja una lección inolvidable: “no correr jamás en sentido contrario a las

²⁴ POE, E. A. *Cuentos...* Op. Cit., p. 339.

²⁵ Ibid. pp. 911-929.

²⁶ Ibid. pp. 921-922; p. 390.

analogías naturales”. La única analogía posible para el republicanismo es el caso de los perros de las praderas y “sólo sirve para demostrar, si demuestra algo, que la democracia es una admirable forma de gobierno – para perros”²⁷.

¿Hay ironía en esta ficción? Si es así, ¿hasta dónde se ejerce el influjo de la ironía en este escrito ficticio de Poe? Es un escrito sobre las cosas del futuro, sobre las cosas por venir, *mellonta tauta*²⁸. Y en ese futuro (ficticio, siempre ficticio), un personaje devorado por el aburrimiento, por el *ennui*, extrae lecciones del pasado inmemorial: no dejar de creer en las analogía naturales ni en el poder fabulador.

El registro de la literatura nunca es preciso, no se puede llegar a saber, pues la ficción impregna la escritura. De Poe y de su personaje, Pundita, cabe decir lo mismo que decía Derrida respecto a Baudelaire y su personaje de “La moneda falsa”²⁹: la ficción pone la responsabilidad en el personaje, no necesariamente en el autor, no necesariamente en Poe.

Dejemos por un momento a Poe y preguntémonos qué sucede cuando la literatura se prende del recurso de la fábula. Me refiero en especial al hecho de hacer hablar a los animales.

²⁷ Ibid. p. 923.

²⁸ *Mellonta tauta*, son las palabras dirigidas a Creonte por el corifeo. Creonte llama a su muerte, pide que llegue su día final. El corifeo le responde. “Eso pertenece al futuro (*mellonta tauta*). Es preciso ocuparnos de lo que nos queda por hacer. De eso se ocuparán aquellos de quienes sea menester” (SÓFOCLES, “Antígona” en *Tragedias*. Traducción de Assela Alamillo, Ed. Gredos, Madrid, 2000, p. 126).

²⁹ DERRIDA, J. *Donner le temps*. Galilée, Paris, 1991, p. 122.

Un caso es el de la corrección y recomposición de la tradición fabulística. Es el caso de G. E. Lessing a quien le interesó fuertemente la fábula por la estrecha comunión que se da allí entre poesía y moral. Y precisamente a causa de esa misma moral es que modificó algunos de los clásicos argumentos de las fábulas antiguas. Estableció variantes desde el punto de vista de la enseñanza que provee la fábula y lo hizo a partir de modificaciones de la historia. Por ejemplo, interrumpiendo la historia o cambiando una u otra circunstancia como lo hace en el caso del zorro adulator y el cuervo o el hombre que salvó a la serpiente helada. En el primer caso, se pregunta Lessing, ¿qué hubiese pasado si el queso hubiera estado envenenado? En el segundo caso, ¿qué hubiese pasado si el hombre hubiese puesto a la serpiente en su seno no por misericordia hacia el animal, sino por el egoísta deseo de quitarle la piel?³⁰

Pensemos también en el gato Murr de Ernest Theodor Amadeus Hoffmann. El texto de las opiniones de Murr fue publicado entre 1819 y 1821. El personaje es un gato escritor, un gato de las *belles lettres*³¹. Cuando comienza, Hoffmann hace decir a su gato: “¡Sobre mí se abomba el ancho cielo estrellado [...] Siento que algo se agita maravillosamente dentro de mí, cierto ensoñador apetito me arrastra con violencia irresistible”³². El texto parece aludir o

³⁰ Cfr. LESSING, G.E. “Tratados sobre la fábula” en *Escritos filosóficos y teológicos*. Traducción de Agustín Andreu, Anthropos, Madrid, 1990, pp. 247-248.

³¹ HOFFMANN, E.T.A. *Opiniones del gato Murr*. Traducción de Carlos Fortea, Cátedra, Madrid, 2008, “Prefacio del autor”, p. 128.

³² Ibid. p. 134. El texto original dice: “Über mir wölbt sich der weite Sternenhimmel [...] Ich fühle wunderbar es sich in mir regen, ein gewisser schwärmerischer Appetit reißt mich hin mit unwiderstehlicher Gewalt!”

más bien parodiar a Kant, a los dichos kantianos sobre el cielo estrellado y la ley moral al comienzo de la conclusión de la *Crítica de la razón práctica*: “Dos cosas llenan el ámbito de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*”³³.

Podemos ver aquí una fantasiosa crítica a la fábula y a la filosofía. La literatura se emplazaría como crítica fantástica de la fábula y de la filosofía crítica. El gato Murr habla como si fuera un personaje de fábula, es decir, como un animal humanizado o un humano animalizado, pero también habla como si su pensamiento estuviera a la par del pensamiento crítico kantiano. Sin embargo, no es ni uno, ni otro. Ni fábula, ni filosofía.

Otra comparación sugerente que se podría desarrollar es aquella que se da entre la fábula de La Fontaine sobre el león y la repartición del ciervo en cuatro trozos, y el apetito poderoso del gato Murr no sólo al ver a la paloma sino al llevarle un arenque a su madre. Ambos, el león y el gato, se quedan finalmente con la presa. Ambos decididamente no comparten. Ambos lo hacen de un modo inexplicable, irresistible. En la frase del gato aparece la palabra *Gewalt*.

³³ KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de E. Miñana y Manuel García Morente, Porrúa, México, p. 201. El texto original dice: “*der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*”. El gato Murr recuerda haber leído en alguna parte algo que alude al imperativo categórico kantiano, Cfr. HOFFMANN, E.T.A. Op. Cit., pp. 238-239.

En la fábula de La Fontaine el animal, la bestia, el león, es un animal violento. En el caso del gato, es una animal que despierta la simpatía, más de lo que lo hace su amo, ya sea el maestro Abraham o Kreisler. Ahora bien, el león da razones de por qué le corresponde cada porción de ciervo (por su nombre, por su fuerza, por su valentía y por la violencia amenazante). En el caso de Murr, es un apetito, un impulso irresistible, aunque luego se le pasa, durmiendo bajo la estufa.

El cruce del poema

Desde Hesíodo y Esopo hasta La Fontaine y Lessing la fábula parece haber sido un intento por mostrar la naturalidad de la violencia y de la injusticia. Desde el *ainos* a la *parainesis* y al *ainigma*: larga travesía para naturalizar la violencia soberana.

Pero la fábula también tiene la fuerza de mostrar al poder soberano como producto de una ficción. Con ello es posible restar fuerza al poder, pero no es suficiente y quizá por ello Derrida conjetura que el concepto de democracia permitirá otro pensamiento de la vida, es decir, otro pensamiento acerca del enigma de lo político.

Desnaturalizar, esquivar la sumisión al sentido unilateral parmenídeo de lo que es, deslizarse más bien hacia el sentido de la verdad de la ficción, hacia el sentido nietzscheano tal como lo indica Lacoue-Labarthe: lo que puede ser pensado,

ciertamente debe ser una ficción³⁴. Tal vez incluso en el sentido que le da Poe a la crítica filosófica en “Mellonta tauta” donde afirma que ha habido dos caminos posibles para llegar a la verdad: el método deductivo de Aries Tottle (el carnero: Aristóteles), y el método inductivo de Hog (el cerdo: Bacon). Ambos métodos están basados en una lógica “absolutamente infundada, fantástica y sin el menor valor”, cosa que no molesta para nada a la personaje de Poe, pero lo que sí es motivo de queja es “su pomposa e imbécil proscripción de todos los *otros* caminos de la Verdad, de todos los *otros* medios para alcanzarla, y su obstinada limitación a los dos absurdos senderos –uno para arrastrarse y otro para reptar– donde se atrevieron a encerrar el Alma que no quiere otra cosa que *volar*”³⁵. Para Pundita, la escritora de cartas de Poe, el camino de la verdad es la coherencia... que no es más que la consistencia de la ficción.

¿Hasta dónde llega entonces nuestra hipótesis? Al parecer no se podría distinguir tan tajantemente entre fábula y literatura. Incluso se podría examinar cómo la fábula se desliza entre diferentes estrategias. Estrategias de servidumbre y de poder, estrategias de emancipación. Es difícil determinar a punto fijo si hay un relevo, si hay una sobreposición de fábula y literatura. Sin embargo, es posible conjeturar que la literatura rompe con la moralización inherente a la condición fabuladora ya sea a través de la ironía ya sea a través de la parodia. En este sentido, la democracia, en conjunción con la

³⁴ LACOUÉ-LABARTHE, Ph. “*La fable (littérature et philosophie)*” en LACOUÉ-LABARTHE, Ph. *Le sujet de la philosophie (Typographies 1)*. Aubier-Flammarion, Paris, 1979, pp. 7-30.

³⁵ POE, E. A. *Cuentos...* Op. Cit., p. 919; *Collected...*, p. 388.

literatura, puede albergar otro pensamiento de la vida, diferente a aquel que se deja leer en la fábula y su descendencia.

Podemos invocar ahora, para cerrar, la poesía de Lawrence que estaba al comienzo de nuestro escrito: *Snake* estaba antes de comenzar este tránsito entre la vida, la democracia, la fábula y la literatura. Como decíamos anteriormente, la referencia a este poema es la que marca, en *Canallas*, el paso del primer viejo nombre: *vida*, al segundo viejo nombre: “democracia”. Otro nombre para pensar de otro modo la vida.

La referencia a ese poema podría permanecer enigmática o, cuando menos antojadiza, si no conociéramos la novena sesión del seminario *La bestia y el soberano*. Esta novena sesión nos es conocida por la suerte de las grabaciones, ella no estaba redactada como las otras sesiones sino que es una transcripción de una grabación. Lamentablemente, ha sido editada y se ha omitido la discusión con los participantes del seminario³⁶. Este poema, la lectura de este poema apunta, hace señas, no solo a la no respuesta de Levinas a la pregunta de Llewelyn sobre la posibilidad del rostro en la serpiente, sino que hacia ese otro pensamiento de la vida, de lo vivo de la vida. Un pensamiento de lo vivo de la vida no ya desde la estructura de la fábula, sino más bien desde la literatura o

³⁶ DERRIDA, J. *Seminario...* Op. Cit., p. 15 y nota de los editores en la p. 315.

quizá —con una precisión aún a tientas— desde el poema³⁷. Otro pensamiento de la vida, de lo vivo de la vida desde el poema. La tensa escena del hombre y la serpiente es una escena de hospitalidad en que la soberanía asumirá un lugar inquietante y desarmado. Podemos decir que ambos, el hombre y la serpiente están despojados de su soberanía: uno porque llega en segundo lugar, el otro porque es un rey en el exilio.

³⁷ Para las posiciones de Derrida sobre la poesía habrá que considerar no sólo el breve texto de respuesta "*Che cos'è la poesia*" (*Poesia*, I, 11, noviembre de 1988), sino los escritos a propósito de poetas como Mallarmé, Celan y Ponge entre otros.

Escribir (con dos manos) la democracia¹

VERÓNICA GONZÁLEZ PEREIRA

Tiene usted razón, temblor y vacilación, sin duda. Dicho esto, frente a aquellos que sugieren que a causa de este temblor yo tomo filosofía por literatura y recíprocamente, protesto y pido que esto se pruebe [...]. Sin mezclar ambas, planteo la cuestión de la frontera entre las dos y no es ésta una cuestión baladí. Hay en el texto filosófico efectos de literatura y viceversa. Pero determinar el sentido, la historia y una cierta porosidad de las fronteras es todo lo contrario de confundir y mezclar. El límite me interesa tanto como el paso al límite o el paso del límite. Esto supone gestos múltiples. La deconstrucción consiste siempre en hacer más de un gesto a la vez, y que se escriba con dos manos, que se escriba más de una frase o en más de una lengua. Jacques Derrida, “El otro es secreto porque es otro”.

¹ Algunas de las citas, originalmente en francés, han sido traducidas al español por la autora de este artículo. Cuando sea pertinente se adjuntarán las iniciales T.A. (Traducción del autor).

Una confidencia para finalizar. Quizás sólo quise confiar o confirmar mi gusto (probablemente incondicional) por la literatura, más precisamente por la escritura literaria. No porque me guste la literatura en general, ni porque la prefiera a cualquier otra cosa, por ejemplo, a la filosofía, como piensan a menudo los que no disciernen finalmente la una de la otra [...].

Pero si, sin amar la literatura en general y por sí misma, amo algo *en ella* que no se reduzca sobre todo a alguna cualidad estética, a alguna fuente de goce formal, eso estaría *en el lugar del secreto* [...]. *En el lugar del secreto*: allí donde, sin embargo, todo es dicho y donde el resto no es nada —nada más que resto, ni siquiera literatura.

Jacques Derrida, *Passions*.

No hay democracia sin literatura, ni literatura sin democracia.

Jacques Derrida, *Passions*.

Una vez más, la pregunta por el lugar

“¿Cómo pensar el lugar de la política en el pensamiento de Derrida?” Con esta pregunta Jacques Rancière abre su conferencia “*Should Democracy come? Ethics and Politics in Derrida*”², inscribiendo su voz en la vasta y aún abierta discusión sobre las implicancias políticas de la deconstrucción³. Rancière interroga la relación entre la temprana producción filosófica de Jacques Derrida y la que éste desplegara a partir de los años 90 —ésta última marcada, según Rancière, por la reflexión de nociones o temas políticos—, con el objeto de “saber si el lazo entre los conceptos de deconstrucción y sus compromisos definen un pensamiento político, un pensamiento de la especificidad política”⁴. La cuestión versa, como él mismo declara, sobre el lugar o, más bien, “la ausencia de lugar, de la política en la filosofía de Derrida”⁵; ya que parte de la querella rancieriana reside en que la democracia tal como la comprende Derrida, es decir, como “democracia por venir”, no tiene lugar de figuración o presentación. Sin apresurarnos a desatar este nudo, quisiéramos en las páginas que siguen insistir en él, esto es, detenernos en esa cuestión del lugar convocada, una

² Conferencia originalmente publicada en inglés (2009). Para la realización del presente escrito se consultó la adaptación en francés: “*La démocratie est-elle à venir? Éthique et Politique chez Derrida*”, *Les Temps Modernes*, N° 669-670, juillet-octobre 2012, pp. 157-173. Para la citación se usó la versión en español: “¿La democracia está por venir? (Ética y política en Derrida)” en PENCHASZADEH, A.P.; BISET, E. (comps.), *Derrida político*. Traducción de A.P. Penchaszadeh y S. Sferco, Colihue, Buenos Aires, 2013, pp. 207-219.

³ Para un panorama general de tal debate, véase la introducción del libro de CONTRERAS GUALA, C. *Jacques Derrida: márgenes ético-políticos de la deconstrucción*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2010, pp. 11-16.

⁴ RANCIÈRE, J. “¿La democracia está por venir?...” Op. Cit., p. 207.

⁵ Ídem.

y otra vez, por el pensamiento derridiano y, particularmente, por ese “por venir” de la democracia – el que, ligado indisociablemente al “lugar” del secreto y al secreto “en” literatura, pondrá en entredicho, nos apresuramos a decir, una *política de los lugares* y, entonces, también el *lugar de la política*⁶.

Tal como recuerda Rancière en su conferencia, él intenta pensar “lo político” como la escena de una confrontación entre dos lógicas. Por un lado, el “orden de la policía” que distribuye partes, lugares y competencias al interior de la comunidad, definiendo quiénes gobiernan y quiénes son gobernados según un principio de legitimidad natural; y, por otro lado, una lógica que se viene a “añadir” y que consiste, justamente, en el suplemento democrático que hace existir a la política como tal: se trata de la acción de sujetos que, sin título para gobernar, se manifiestan y enuncian cuando no eran contados, reconfigurando la distribución policiaca de las partes, los lugares y las competencias⁷. La democracia es, entonces, “la institución misma de la política, la institución de su sujeto y de su forma de relación”⁸; porque es el poder del pueblo (*demos*), como el poder de *cualquiera*, el exceso que introduciría el principio de igualdad formal o sustituibilidad infinita propio de la política. Desde esta reinvencción de la política *como* democracia, Rancière concordará con Derrida que la democracia constituye un

⁶ Las expresiones en cursivas las retomamos de Derrida. Véase el contexto en DERRIDA, J. *Khôra*, Gallilée, Paris, 1993, p. 49. (T.A.)

⁷ Cfr. RANCIÈRE, J. “¿La democracia está por venir?...”. Op. Cit., p. 210.

⁸ RANCIÈRE, J. *Política, policía, democracia*. Traducción de M. E. Tijoux, LOM, Santiago de Chile, 2006, p. 65.

exceso irreductible a cualquier régimen de gobierno representativo; pero lo acusa también de la equívoca interpretación de ese exceso como un suplemento ético que, en nombre de la ley del Otro absoluto, despoja a la política de su paradoja constitutiva, es decir, de su forma disensual⁹. En otras palabras, la noción de “democracia por venir” estaría arraigada en una concepción ética del Otro –heredada fundamentalmente de la ética levinasiana– y, por lo tanto, en un principio de disimetría radical que haría inadmisibles la política propiamente dicha, esto es, el poder de cualquiera de poner en escena, *aquí y ahora*, un conflicto entre diversas figuraciones de lo común. Por tal razón, Rancière escribe:

⁹ En las primeras páginas de su artículo “Política heterológica y ética hiperbólica en Jacques Derrida”, Laura Llevadot sitúa este reclamo en el siguiente contexto: “Corresponde a Jacques Rancière haber denunciado una suerte de ‘viraje ético’ [*tournant éthique*] en el pensamiento político contemporáneo. El ideal de emancipación que había guiado la política moderna de izquierdas habría sido sustituido, según Rancière, por un mero imperativo moral que organizaría la política liberal del consenso. Dicho imperativo consistiría en la obligación de evitar el sufrimiento y haría de éste el objetivo esencial de la política [...]. Su crítica no cuestiona solamente el pensamiento político liberal que hace del consenso el fin político por antonomasia, evitando así cualquier forma de conflicto, sino que el reproche se hace extensivo a las posiciones ético-políticas aparentemente más comprometidas con el derecho a la otredad. De ahí que, en el texto ‘*The Ethical Turn of Aesthetics and Politics*’, Rancière se refiera explícitamente a Lyotard y Agamben [...]. Pero, más allá de las críticas concretas a estos autores, lo cierto es que la idea de vulnerabilidad del otro, de su cuerpo o de su rostro, el principio de la crueldad y el sufrimiento, se han instalado desde hace algún tiempo en el seno del pensamiento político. Ya desde Adorno, pero después bajo la influencia de Levinas, autores como Judith Butler elaborarán buena parte de su crítica política y cultural basándose en estos principios. Lo que denuncia Rancière es que en Adorno este elemento somático introducido en la filosofía para hacerla crítica era invocado en vistas a la emancipación, al igual que en el arte de vanguardia, mientras que hoy este elemento tiene una función fusional, la de convertir la comunidad política estructuralmente conflictiva en comunidad ética consensual [...]. Rancière se atreve incluso a afirmar, aunque sea bajo la forma del condicional: ‘estaríamos tentados de decir que el discurso ético contemporáneo no es más que el sitio de honor que se le da hoy a las nuevas formas de dominación’. Unos años más tarde, la crítica de Rancière a este viraje ético de lo político se extenderá también a Derrida [...]” (LLEVADOT, L. “Política heterológica y ética hiperbólica en Jacques Derrida” en PENCHASZADEH, A.P.; BISET, E. (comps.) Op. Cit., pp. 133-134).

De esta forma comprendo el suplemento democrático: como el principio de la política misma. Pienso que la interpretación de Derrida es completamente diferente. Ciertamente él insiste también en el hecho de que no se puede identificar la democracia con una forma de gobierno. Y opone el carácter incondicional del principio democrático al mundo de poderes, leyes y reglas en el seno de los cuales se negocia. Pero la “democracia por venir” no es, para él, el suplemento que hace posible la política. Es un suplemento *a* la política. Su democracia es una democracia sin *demos*. En su visión de la política, la idea de un sujeto político, de la capacidad política, está ausente. La razón de ello es simple, a mi parecer. Hay una cosa que Derrida no puede admitir, a saber: la idea de sustituibilidad, de indiferencia a la diferencia o de equivalencia de lo mismo y lo otro [...] En la “democracia por venir” el “por” separa en efecto los dos términos: democracia y venir. Toma, estrictamente hablando, el lugar del *demos*”¹⁰.

Rancière discierne, sin embargo, una “segunda vuelta” o una especie de rodeo del pensamiento derridiano que demora un poco tales afirmaciones, ya que habría en Derrida una reconceptualización de la alteridad que transformaría la incondicional alteridad levinasiana –demasiado semejante a la infinita otredad de Dios– en la alteridad del cualquier otro, del cualquiera: operación que, reconoce, “se vuelve parecida a la de la igualdad política”¹¹. Pero, a pesar de este *gesto doble*, Derrida continuaría apelando a una figura ética del Otro indiscernible de la alteridad divina en tanto hace reposar la igualdad política en la diferencia irreductible; de allí que Rancière sostenga que “la política derridiana sigue fundada sobre la teología, aun si se trata de una suerte de

¹⁰ RANCIÈRE, J. “¿La democracia está por venir?...” Op. cit. (ligeramente modificada), pp. 210-214.

¹¹ Ibid. p. 218.

teología herética”¹². Nos permitimos dejar en suspenso esta crítica¹³ para subrayar en ella sólo la denuncia del “temblor” y la “vacilación” que aquejarían al pensamiento derridiano, desdibujando los bordes de lo político a riesgo de una despolitización; porque la acusación va dirigida, ante todo, a esa indecidibilidad entre el cualquier otro y el absolutamente otro que Derrida lee en la fórmula “tout autre est tout autre” (*cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro*)¹⁴, y con la que querrá insistir en las porosidades entre lo ético, lo político y lo religioso para abrir al porvenir de la democracia y, tal vez, hacia un “concepto otro de lo político”. Esto último es lo que ha sostenido Laura Llevadot en su texto-respuesta a la crítica de Rancière, proponiendo pensar desde la operación deconstructiva la condición de posibilidad de una “política heterológica” en Derrida, la que acogería, al

¹² Ibid. p. 219.

¹³ Cabe mencionar que la crítica rancieriana interpela a ese “mesianismo sin mesías” que ha propuesto Derrida en sus reflexiones sobre la democracia. Respecto a esto, Derrida precisará que tal mesianismo no se inscribe en un mesianismo clásico; sino que, más bien, alude a una estructura mesiánica que depende del lenguaje: de la promesa que hay en el lenguaje, en cuanto en su producción de sentido y significado, “algo” permanece indeterminado, dejando abierto el porvenir. Por lo tanto, la democracia por venir no consistiría en una democracia futura, sino en reconocer la irreductibilidad de la promesa de un acontecimiento; una promesa que ocurre aquí y ahora, pero bajo otra forma que la de la presencia. (Cfr. DERRIDA, J. “*Remarques sur la déconstruction et le pragmatisme*” en MOUFFE, Chantal (comp.) *Déconstruction et pragmatisme*, trad. J. Abriel et N. Doutey, Les Solitaires Intempestifs, Besançon, 2010, pp. 160-162. [T.A.]. Texto publicado originalmente en inglés bajo el título “*Remarks on Deconstruction and Pragmatism*” [1996]).

¹⁴ En *Dar (la) muerte*, Derrida se sirve de todo el espesor de esta expresión idiomática para tomar distancia de la ética levinasiana, pero también para resaltar que si la alteridad en Lévinas se mantiene en el juego de la distinción y la indistinción entre la alteridad infinita de Dios y la de cada hombre –por lo que, sostiene, “su ética es ya religión-, es debido a que “la frontera entre lo ético y lo religioso se hace más que problemática, como ocurre con todos los discursos referidos a ella”. Y agrega: “Esto es aplicable *a fortiori* tanto al ámbito político como al jurídico.” (DERRIDA, J. *Dar (la) muerte*. Traducción de C. de Peretti y P. Vidarte, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 94-96).

mismo tiempo, la incondicional alteridad y la igualdad formal del cualquiera, instituyéndose en esa excedencia y, entonces, también en un disenso más radical que la puesta en escena de un disenso en lo común. Llevadot escribe:

Quizás lo más interesante de este análisis crítico que lleva a cabo Rancière radique en haber apuntado certeramente al corazón de la problemática deconstructiva: la redefinición de los límites, relaciones y contaminaciones entre lo ético, lo político y lo religioso. Quizás lo que esté en juego aquí sea menos un giro ético de lo político que el intento de pensar una “política heterológica”, un concepto de lo político que, al hallar en la alteridad su condición, debe constituirse en extraña vecindad con lo ético y lo religioso que lo desborda¹⁵.

Ahora bien, si la deconstrucción consiste, parafraseando a Derrida, en escribir con dos manos, en escribir más de una frase o en más de una lengua; entonces ese exceso desestabiliza ya la política de los lugares que supone, en alguna medida, la pregunta por el lugar de la política en la filosofía derridiana desde el momento en que quisiera discernir manifiestamente sus límites¹⁶. Pero también, si

¹⁵ LLEVADOT, L. “Política heterológica...” en PENCHASZADEH, A.P.; BISET, E. (comps.) Op. Cit., p. 136.

¹⁶ Ciertamente, Rancière critica esa *política de los lugares* que ha supuesto toda una tradición de la filosofía política, cuando declara que la tarea del “pensamiento político” consiste en “reafirmar la impureza política”, lo que quiere decir “que no hay esfera específica y de competencia específica de lo político. La política es, precisamente, la puesta en cuestión permanente de los repartos establecidos que dicen que esto es político y eso social, esto público y eso privado.” (RANCIÈRE, J. “*L’impureté politique*” en *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, La Fabrique éditions, Paris, 2009, p. 160. [T.A.]). Sin embargo, su pregunta-querella parece no admitir una heterogeneidad que se resista a la figuración *en* política, sin ser por ello simplemente despolitizante, es decir, la posibilidad de una resistencia *positiva*.

seguimos a Llevadot, tal exceso constituiría la posibilidad de *dar lugar* a una política que, paradójicamente, se resta a la totalización de lo político, por lo que habría que preguntar: ¿cómo pensar esa lógica otra que abre paso a una “política” en la filosofía de Derrida? Y, más aún, ¿cómo pensar una política que halla su condición en otro “lugar” que ella misma? Creemos que para empezar a responder de ello, es preciso considerar ese pensamiento y esa experiencia de escritura que es la deconstrucción y que, circulando de manera singular entre filosofía y literatura, ofrece un cierto lugar y una cierta figura a la democracia por venir y, tal vez, a una “ ‘política’ por venir”¹⁷ en Derrida.

¹⁷ Esta expresión es usada por Derrida en el “*Prière d’insérer*” de su ensayo *Sauf le nom*, precisamos su contexto: “Dos interlocutores conversan un día de verano, es otra ficción, sobre lo que gira alrededor del nombre, singularmente del nombre de ‘nombre’, del nombre de Dios y de lo que éste deviene en lo que se llama la teología negativa, allí donde el SobreNombre nombra lo innombrable, es decir, lo que, a la vez, no se *puede* ni se *debe* nombrar, definir o conocer, ante todo porque lo que entonces se sobrenombra se sustrae, sin tener lugar ahí, *más allá del ser*. Donde la ‘teología negativa’ parece abrir hacia una ‘política’ por venir (hoy o mañana), una tal ficción corre el riesgo también de uno que otro no heredero en las huellas o vestigios de un ‘errante querubín’ (Angelus Silesius).” El extracto citado es una especie de presentación de *Sauf le nom*, texto en el que, a través de una escena de conversación ficticia a dos voces, Derrida aborda, conjuntamente, la problemática de la teología negativa como experiencia del lenguaje – que “al borde del lenguaje” o, más bien, “al borde como lenguaje” nombrará lo innombrable bajo el nombre de Dios-, y la problemática de la tradición de la teología negativa (a la que Angelus Silesius pertenecerá y, al mismo tiempo, no pertenecerá). El vínculo entre ambos motivos o *el* motivo sin más es el exceso como condición de posibilidad e imposibilidad del lenguaje o de una comunidad, una institución, una política. Se trata del pensamiento de un suplemento que hace posible lo que excede y del que Derrida afirma: “Este pensamiento parece extrañamente familiar a la experiencia de lo que se llama la ‘deconstrucción’. Lejos de ser una técnica metódica, un procedimiento posible o necesario, que ejecuta la ley de un programa y aplica reglas, es decir, que despliega unas posibilidades, la ‘deconstrucción’ a menudo fue definida como la experiencia misma de la posibilidad (imposible) de lo imposible, de lo más imposible, condición que ella comparte con el don, el ‘sí’, el ‘ven’, la decisión, el testimonio, el secreto, etc. Y, quizás, la muerte.” (DERRIDA, J. *Sauf le nom*. Gallilée, Paris, 1993, p. 2 y pp. 31-32 respectivamente. [T.A.]). En lo que sigue, ahondaremos en esta instancia de exceso, pero desde otros nombres: *khôra* y literatura.

Khôra y literatura: escribir, escribir...

[S]e trata de un poder ambiguo, que siempre corre el riesgo, al perder esta ambigüedad, de ponerse al servicio de otro poder que lo sojuzgue. Escribir es, en última instancia, aquello que no se puede; por lo tanto, siempre se está en busca de un no-poder que rechace la maestría, el orden y, ante todo, el orden establecido, y prefiriera el silencio a una palabra de absoluta verdad, contestando así y contestando sin cesar.

Maurice Blanchot, "Rechazar el orden establecido".

En el prólogo a *Canallas*, Derrida habla de un pensamiento que resonaría en los dos ensayos que componen dicho libro y que, aun cuando de él no se podría "*deducir*" ninguna política, impulsaría un pensamiento de la democracia *por venir* y lo llama *khôra*, aludiendo al *Timeo* de Platón. En dicho prólogo también señala:

Cierta reinterpretación del *Timeo* de Platón llamó a *khôra* (que significa *localidad* en general, espaciamiento, intervalo) otro *lugar* sin edad, otro "tener-lugar", el sitio o la situación irremplazable de un "desierto en el desierto", espaciamiento de "antes de" el mundo, el cosmos o el globo, de "antes de" toda crono-fenomenología, de toda revelación, de todo "como tal" y todo "como sí", de toda dogmática y de toda historicidad antro-po-teológica.

Pero lo que daría lugar a éstos, a pesar de no garantizar ningún suelo ni ningún fundamento, sería justamente *khôra*. Ésta daría lugar —sin *dar* nunca nada— a lo que se denomina la venida del acontecimiento. Antes que dar, *khôra* recibe. Platón la presenta, por lo demás, como un “receptáculo”. A pesar de que viene “antes de todo”, no existe por sí misma. Sin pertenecer a nada, prepara el sitio sin *formar parte*, sin *ser de ello*, ni ser algo distinto o alguien distinto; y, no dando nada ni nada distinto, daría lugar¹⁸.

Esta vez en su ensayo titulado *Khôra*, Derrida recuerda que tal palabra nombra en la cosmogonía del *Timeo* un “tercer género” que, sin embargo, no se deja asignar residencia en el orden de lo sensible y lo inteligible en tanto se “sitúa” antes de toda distinción y oposición. *Khôra* es presentada en el texto platónico como una especie de “lugar” originario de inscripción de todas las formas, porque no siendo ni sensible ni inteligible, ella no tiene propiedad alguna y es en virtud de tal impropiedad que puede recibir o devenir todas las figuras que se muestran en el mundo¹⁹. Tercera y primera, esta inlocalizable *khôra* sólo puede, entonces, ser presentada a través de una serie de analogías formales —entre ellas, leemos que *khôra* es como un “receptáculo” o como una “nodriza” de todo lo que nace-, y por medio de una seguidilla de relatos míticos o ficciones insertas las unas en las otras; pero en las

¹⁸ DERRIDA, J. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducción de C. de Peretti, Ed. Trotta, Madrid, 2005, pp. 13-14.

¹⁹ Es por esta razón que Derrida precisa: “La *khôra* no es ni ‘sensible’ ni ‘inteligible’; ella pertenece a un ‘tercer género’ (*triton genos*, 48e, 52a). Incluso, no puede decirse de ella que no es *ni* esto *ni* aquello o que es, *a la vez*, esto y aquello. No basta con recordar que no nombra ni esto ni aquello, o que dice esto y aquello. El aprieto declarado por Timeo se manifiesta de otro modo: unas veces la *khôra* parece no ser ni esto ni aquello, otras a la vez esto y aquello.” (DERRIDA, J. *Khôra*, Op. Cit., p. 16. [T.A.])

que, destaca Derrida, permanece sustraída a toda determinación:

Sin embargo, si *khôra* es un receptáculo, si da lugar a todas las historias, ontológicas o míticas, que pueden contarse respecto de lo que ella recibe, incluso de aquello a lo que se parece pero que, de hecho, toma lugar en ella, *khôra* misma, si se puede decir, no deviene el objeto de ningún *relato*, ya pase por verdadero o fabuloso. Un secreto sin secreto permanece por siempre impenetrable a su respecto²⁰.

Bajo el nombre de *khôra* habría un secreto que niega, no obstante, el secreto, ya que *khôra* no ocultaría nada tras de sí: como si fuera sólo una palabra, una palabra vacía de referente o “algo” que sólo existe en la medida en que es nombrado y que no puede ser expuesto al modo de una tesis, un axioma o una proposición; resistiéndose, así, a ser situado en el conjunto del sistema pero, igualmente, participando en él. Derrida recordará, asimismo, que todo el discurso sin fondo sobre *khôra* “tal y como *se presenta*, no procede del *logos* natural o legítimo, sino de un razonamiento híbrido, bastardo (*logismô nothô*), incluso corrompido”²¹. Por ello, el nombre de *khôra* y las narraciones a las que ella da lugar anunciarían una “irrupción” que parece sobrepasar esa “lógica de no-contradicción de los filósofos” y revelar una “lógica otra que la lógica del *logos*”, una “alternativa entre la lógica de la exclusión y la de la participación”²².

²⁰ Ibid. pp. 75-76. (T.A.)

²¹ Ibid. p. 17. (T.A.)

²² Ibid. pp. 15-16. (T.A.)

Interrogando, de esta manera, los recursos retóricos de ese Platón escritor, Derrida lee en *khôra* una heterogeneidad irreductible y singular, un exceso al programa y a la lógica del discurso platónico que, sin embargo, es puesto en obra por el texto mismo: se trata de un suplemento de la escritura que, a la vez, “*pone en abismo*” el discurso y lo funda²³. Por lo tanto, *khôra* constituiría un pensamiento de la originariedad del trazo presente ya en Platón que –parasitando y estructurando todo ese discurso sobre el origen que es el *Timeo*– dislocaría todo principio de pertenencia, efectuando también una dislocación del lugar propio *como* lugar político. De allí que respecto a *khôra*, Derrida escriba: “Esta increíble e improbable experiencia es también, entre otras dimensiones, *política*. Ella anuncia un pensamiento, o más bien, sin prometerlo, una puesta a prueba de lo político”²⁴.

En relación a lo anterior, precisamos que las primeras páginas del *Timeo* constituyen un diálogo sobre el reparto de los lugares de cada cual en una comunidad política, pero, aún más, un diálogo que hace del lugar (propio) una política, así por lo menos lo enuncia Derrida cuando se refiere a él como “un discurso sobre los *sitios*, particularmente, los sitios políticos, una política de los sitios totalmente dominada por la consideración de los lugares [...]”²⁵. Y, en efecto, el *Timeo* se inicia con un resumen de Sócrates respecto a lo hablado la jornada anterior con sus interlocutores, esto es, sobre el Estado ideal y su mejor distribución (incluso, podríamos

²³ Cfr. Ibid. pp. 81-84.

²⁴ Ibid. pp. 3-4. (T.A.)

²⁵ Ibid. p. 47. (T.A.)

decir que las primeras líneas del diálogo son ya una interpelación a la cuestión del lugar, leemos en ellas que Sócrates pregunta a Timeo dónde está el cuarto convidado a la reunión y, en vistas de su ausencia, solicita a Timeo y a los otros que ocupen su lugar y desempeñen su papel, como si todo este discurso sobre los lugares no pudiese admitir en su seno una falta o una ausencia, con la que, de hecho, se inicia). Una vez concluido dicho resumen, Sócrates expresa su deseo de ver al Estado descrito *en acción*, ya sea en la ciudad o en la guerra, así como también confiesa ser incapaz de elogiar al Estado en tal situación y se compara a sí mismo a poetas y sofistas, quienes no sabrían tener palabra para estos temas; concede luego la palabra a sus oyentes, los que por su condición de filósofos y políticos se encontrarían en mejor *posición* para dar su parecer en tales asuntos²⁶. De esta apertura, subrayamos sólo dos cuestiones que son puestas en escena por la lectura derridiana. Primero, la razón por la que poetas y sofistas no pueden participar de este discurso sobre la *politeia* residiría en que Sócrates privilegia “la *situación*, la relación al lugar”. Derrida escribe:

Sócrates dice no tener nada contra el pueblo o la raza, la especie de los poetas (*poiêtikon genos*). Pero, teniendo en cuenta tanto el lugar y las condiciones de nacimiento como la educación, la nación o la raza de los imitadores (*mimêtikon ethnos*) le resultará difícil imitar algo a lo que se ha mantenido extranjera, a saber, lo que sucede en actos y en palabras (*ergois*,

²⁶ Cfr. PLATON. *Timée ou de la nature* (17a-20c) en *Œuvres complètes*, Tomo II, trad. ROBIN, L. avec la collaboration de MOREAU, M. J. Gallimard, Paris, 1950, pp. 431-435.

logois), más bien que en espectáculos o en simulacros²⁷.

Frente a esta extranjería de poetas e imitadores respecto al *logos* y a su “efectividad práctica”, se sigue la destinerancia de los sofistas, hombres eruditos pero carentes de toda propiedad:

[E]l género de los sofistas se caracteriza por la falta de lugar propio, de economía, de domicilio fijo; gente que carece de domesticidad, de residencia alguna que le sea propia (*oikêseis idias*). Ellos erran de lugar en lugar, de ciudad en ciudad, incapaces de comprender a esos hombres que, filósofos y políticos, *tienen lugar*, es decir, actúan por el gesto y la palabra, en la ciudad o en la guerra²⁸.

Los límites del dominio de lo político son así trazados entre los que tienen lugar y palabra en él y aquellos que no los tienen, pero un segundo giro vendrá a conmover el discernimiento riguroso de estas fronteras gracias al extraño gesto de una confesión. Como mencionamos, Sócrates confiesa parecerse, hasta cierto punto, a poetas y sofistas, por lo que se retira de la discusión sobre el Estado ideal en acción y cede la palabra a filósofos y políticos. Según Derrida, hay en este reparto de los lugares una duplicidad en cuanto Sócrates declara que se asemeja a aquellos que fingen pertenecer a un lugar y a una comunidad, a la vez que pretende denunciarlos, decir la verdad sobre ellos, es decir,

²⁷ DERRIDA, J. *Khôra*, Op. Cit., p. 54. (T.A.)

²⁸ Ibid. pp. 54-55. (T.A.)

simula la pertenencia al género de los simuladores y errantes, a la vez que habla desde el lugar de los que tienen-lugar y que, por lo tanto, pueden pronunciarse sobre la verdad²⁹. De esta forma, dos veces Sócrates se autoexcluye, dos veces se retira para conceder la palabra desde un más acá, un más allá o desde un no-lugar. Sócrates se parece, entonces, a ese exceso o sustracción de *khôra*, la que, perteneciendo a un “tercer género”, no es nada y que siendo nada puede serlo todo; porque Sócrates excede y precede la lógica de la polaridad, no es filósofo-político, ni poeta ni sofista, no es y no está en ningún parte del reparto y, por ello, puede intercambiar los lugares y hablar desde el lugar de cualquiera. Para Derrida, esta “estrategia” posee, en su contradicción, una fuerza que desestabiliza los límites que, al mismo tiempo, instituye, porque pone fuera de lugar esa relación al lugar que privilegia, amenazando con su duplicidad una razón filosófica y política:

La duplicidad de esta auto-exclusión, el simulacro de esta retirada juega con la pertenencia al lugar propio, como lugar político y como habitación. Sólo esta pertenencia al lugar autoriza la verdad del *logos*, así como también su efectividad política, su eficiencia pragmática, práctica, que Sócrates asocia regularmente al *logos* en este contexto³⁰.

La operación socrática permitiría interrogar, como *khôra*, ese principio de pertenencia que funda toda política y hasta, quizás, reinventar un concepto de lo político que encuentra

²⁹ Cfr. Ibid. pp. 55-56.

³⁰ Ibid. p. 57. (T.A.)

su posibilidad en lo imposible; porque sin figura discernible, Sócrates da figura a este discurso sobre el lugar de la política y los lugares políticos, de suerte que Sócrates como *khôra* constituyen la ruina de la política, así como su posibilidad.

Volvamos unas páginas atrás, a ese prólogo de *Canallas* en donde resuena *khôra*. Si ella llama a un pensamiento de la democracia por venir es por esa experiencia de la localidad como expropiación que pone a prueba lo político, porque *khôra* figura una diferencia gravitante que afecta e impide la totalización de una razón, un discurso o una comunidad, a la vez que las instituye; y, en este sentido, tal experiencia tiene un “doble poder” o “*double bind*” de “arraigo erradicador” que consiste en la fuerza del porvenir, porque abre a aquello que no tenía horizonte de espera, a eso que no estaba programado ni calculado: la venida del/lo otro³¹.

Ahora bien, en *Política y amistad...*, Derrida se referirá a esta experiencia, más precisamente, como una “exapropiación paradójica”, porque es un “movimiento de lo propio que se expropia mediante el propio proceso de apropiación”³², y, por ello, es condición tanto de constitución como de deconstrucción. Y esta condición de posibilidad de lo imposible —que ha recibido hasta aquí el nombre de *khôra*, pero que podría recibir también el de deconstrucción— es, según Derrida, la condición estructural del lenguaje en general, y de la escritura en particular que, en su producción

³¹ Las expresiones entre comillas son utilizadas por Derrida en *Sauf le nom*. Op. Cit., p. 77. (T.A.)

³² DERRIDA, J. *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinker sobre Marx y Althusser*. Traducción de H. Cardoso, Nueva Visión, Buenos Aires, 2012, p. 47.

de sentido y significado y en su capacidad de describir lo que ocurre en el mundo, incorpora algo heterogéneo: un exceso del lenguaje con respecto a sí mismo, a su poder de instaurar reglas y convenciones, que imposibilita la síntesis significativa y coherente. Para Derrida, este suplemento convoca a la problematización de los fundamentos y las estructuras jurídico-políticas en la medida en que interroga de una manera radical la constitución originaria de la ley y la norma y, entonces, la “naturaleza” de toda institución. Paradójicamente, es este cuestionamiento el que se pone en obra en una “extraña institución” que se erige en/por el temblor de sus cimientos: la literatura.

Khôra y literatura... Parece aquí traicionarnos el lenguaje (traición, por cierto, necesaria, según Derrida, para que haya lenguaje), porque *khôra* y literatura no son simplemente dos términos que se pondrían en relación por la conjunción “y”; se trata, más bien, de dos nombres que se contaminan y parecen, en tanto experiencias de escritura, poner en obra lo mismo, esto es, la diferencia irreductible en lo mismo. Como *khôra*, la literatura estaría transida por un motivo “*proteiforme*”: ella “permite *decir todo*, y según *todas* las figuras”³³, escribe Derrida, a la vez que permanecería, en su publicidad, secreta. Sin embargo, la literatura es ejemplar: “Hay en la literatura, en el secreto *ejemplar* de la literatura, una posibilidad de decir todo sin afectar al secreto”³⁴. Asimismo, en entrevista con Derek Attridge –publicada

³³ DERRIDA, J.; ATTRIDGE, D. “*Cette étrange institution qu’on appelle la littérature*” en DUTOIT, Th.; ROMANSKI, Ph. (dirs.) *Derrida d’ici, Derrida de là*. Galilée, Paris, 2009, p. 256. (T.A.)

³⁴ DERRIDA, J. *Passions*, Paris, Galilée, 1993, p. 67. (T.A.)

originalmente en inglés bajo el título “*This strange institution called literature*” (1992)– Derrida destaca tal ejemplariedad cuando, al hablar de la relación entre sus inquietudes literarias adolescentes y su trabajo filosófico posterior, expresa el interés que le suscitó siempre la escritura en general y, dentro de ella, “esta otra cuestión que es más y otra cosa que un simple caso particular: ‘¿Qué es la literatura?’”³⁵. Habría que mencionar que la “ejemplariedad” de la literatura es ya una puesta en cuestión del ejemplo, porque su secreto *ejemplar* comenzaría cuando no es posible discernir, con rigor, entre el caso y lo general³⁶, vale decir, entre una “escritura literaria” y la escritura en general, o entre una “obra” y la ley político-institucional que le otorga el estatuto de literatura. Según Derrida, no existe un conjunto de atributos del lenguaje o de convenciones que permitan definir qué textos son propiamente literarios, ejemplos de lo que se llama “literatura”; sino que, más bien, la literatura consistiría en una experiencia del lenguaje que hace la prueba de sus límites al modo de una diversidad de experiencias de escritura que desbordan tanto su singularidad como su identidad, poniendo a prueba aquello que sea la “literatura” según una esencia o un conjunto de consensos institucionales. Es por ello que Derrida interroga si es posible aplicar a la literatura la pregunta clásica “¿Qué es?”, pregunta por su especificidad sobre el fondo de una textualidad, señalando dos razones:

³⁵ DERRIDA, J.; ATTRIDGE, D. “*Cette étrange institution...*” en DUTOIT, Th.; ROMANSKI, Ph. (dirs.) Op. Cit., pp. 256-257. (T.A.)

³⁶ Cfr. DERRIDA, J. *Passions*. Op. Cit., pp. 42-43 y, especialmente, pp. 89-91, Nº 12.

1. En primer lugar, es posible que la escritura literaria sea, en la modernidad, más que un ejemplo entre otros, un hilo conductor privilegiado para el acceso a la estructura general de la textualidad [...]. Lo que la literatura “hace” con la lengua tiene un poder revelador, que no es único, sin duda, que puede compartir hasta cierto punto con el derecho, con el lenguaje jurídico por ejemplo, pero el que, en una situación histórica dada (la nuestra, justamente, y he ahí una razón más para sentirse concernido, provocado, convocado por la “cuestión de la literatura”) nos enseña más, e incluso lo “esencial”, sobre la escritura en general, sobre los límites filosóficos o científicos (lingüísticos, por ejemplo) de la interpretación de la escritura [...].

2. Luego, incluso si hay que analizar, sin descanso, las condiciones histórico-institucionales, la política y la sociología de la literatura, ella no es una institución entre otras o como las otras [...]. [Su] rasgo paradójico: es una institución que consiste en transgredir y en transformar, por lo tanto, en producir su ley constitucional; más bien, en producir formas discursivas, “obras” y “acontecimientos” en los cuales la posibilidad misma de una constitución fundamental es, al menos por “ficción”, cuestionada, amenazada, deconstruida, presentada en su precariedad misma³⁷.

Según los extractos citados, la cuestión de la literatura llamaría, por excelencia, a un pensamiento de los bordes y, según lo que nos interesa, a una interrogación de la política

³⁷ DERRIDA, J.; ATTRIDGE, D. “*Cette étrange institution...*” en DUTOIT, Th.; ROMANSKI, Ph. (dirs.) Op. Cit., pp. 289-290. (T.A.)

de los lugares en la medida en que su especificidad residiría en la paradoja de una cierta imposibilidad de determinación de su lugar propio, como si la posibilidad de la literatura pudiese alojarse en cualquier escritura, dando a pensar la escritura en general y afectando también su carácter institucional.

Derrida sostiene que en la escritura interviene una ausencia irreductible, porque el signo escrito es una marca que tiene una estructura repetible, iterable, es decir, legible aún en la separación o ausencia de su contexto (del firmante, del destinatario y del referente), un contexto que, incluso siendo conocido, no puede llegar a determinarlo. En este sentido, la escritura detenta una fuerza de ruptura que la predispone a la experiencia paradójal de un secreto en su legibilidad y, entonces, a la posibilidad de la literatura. Derrida escribe:

“Perdón por no querer decir...” [...]. La ausencia de contexto plenamente determinante predispone esa frase al secreto y a la vez, conjuntamente, de acuerdo con la conjunción que aquí nos importa, a su devenir-literario: cualquier texto confiado al espacio público, relativamente legible o inteligible, pero cuyo contenido, cuyo sentido, firmante y destinatario no son *realidades* plenamente determinables, realidades a la vez *no-ficticias* o *libres de toda ficción*, realidades entregadas, como tales, por una intuición, a algún juicio determinante, puede convertirse en una cosa *literaria*³⁸.

³⁸ DERRIDA, J. *Dar (la) muerte*. Op. Cit., pp. 143-145.

Sin embargo, este secreto no es una instancia de discernimiento del fenómeno literario, porque no consiste en algún sentido o significado a develar tras la escritura ni en la determinación de propiedades intrínsecas del lenguaje literario. El secreto ya no obedece, aquí, al orden del saber o no saber ni al de la visibilidad o invisibilidad (en tanto visible oculto), tampoco se repliega a lo privado por oposición a lo público. Parece ser, más bien, un secreto absoluto en cuanto permanece secreto en su exposición: “*Hay secreto*. Pero no se disimula. Heterogéneo a lo oculto, a lo oscuro, a lo nocturno, a lo invisible, a lo disimulable, hasta a lo no-manifiesto en general, no se puede develar. Permanece inviolable incluso cuando se cree haberlo revelado”³⁹. En *Dar (la) muerte*, Derrida trabaja sobre las diferencias y las relaciones entre la etimología latina y griega de la palabra “secreto”, insistiendo en el juego entre el léxico latino “*secretum*” que designa lo separado, lo retirado, como sustraído a la vista; y el léxico griego de la críptica que refiere a lo encriptado, lo ilegible o lo indescifrable más que a lo invisible⁴⁰. A partir de estas semánticas diferenciadas y sus correspondencias, Derrida piensa la *posibilidad* del acontecimiento literario como manifestación que es resistencia o sustracción en su visibilidad o, en palabras de Blanchot, “compartimiento de un secreto” que consiste en “no tener ningún secreto”⁴¹, porque el secreto del que la literatura es ejemplar no es nada que se puede determinar,

³⁹ DERRIDA, J. *Passions*. Op. Cit., p. 60. (T.A.)

⁴⁰ Cfr. DERRIDA, J. *Dar (la) muerte*. Op. Cit., pp. 101-103.

⁴¹ BLANCHOT, M. *La comunidad inconfesable*. Traducción de I. Herrera, Arena Libros, Madrid, 2002, p. 41.

nada más que la indecidibilidad de la escritura o de una frase que podría o no ser literatura: “Todo está en manos del porvenir de un ‘puede ser’”⁴², escribe Derrida.

Si cualquier escritura puede devenir literatura, Derrida observa entonces que es un espacio socio-político el que le otorgaría dicho estatuto: “[N]inguna frase es literaria en sí misma, ni devela su ‘literalidad’ en el transcurso de un análisis *interno*; no se convierte en literaria, no adquiere su *función* literaria sino según el contexto y la convención, es decir, desde poderes no literarios [...]”⁴³. Así, la literatura se convierte en tal gracias a ley, es decir, con “el acontecimiento de su *institución*” que “la *sitúa dentro del Estado*, confiriéndole un estatuto bajo este nombre –secuencia moderna o que tan sólo tiene unos siglos–”⁴⁴. Distinguiéndola de la “poesía” y las “bellas-letras”, Derrida subraya que la literatura es una institución occidental moderna que se ha constituido a partir de dos condiciones: “1. un proyecto de archivación, la acumulación de una especie de memoria objetiva más allá de todo soporte oral de la tradición”, y “2. la constitución de un derecho positivo: el derecho de autor, la identificación del firmante, del corpus, la distinción entre el original y la copia, el original y el plagio, etc.”⁴⁵. De acuerdo a esto, la literatura existiría desde el momento en que se nombra, cuando se llama a tal fenómeno de escritura “literatura”, es decir, cuando produce su “referente” (ficticio) por el acto de

⁴² DERRIDA, J. *Dar (la) muerte*. Op. Cit., p. 145.

⁴³ Ibid. p. 172.

⁴⁴ Ibid. p. 122.

⁴⁵ DERRIDA, J. “*No apocalypse, not now à toute vitesse, sept missiles, sept missives*” en *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris, 1987-1998, p. 408. (T.A.)

archivación y autorización. Por lo tanto, si la posibilidad de la literatura es incierta, su *institución* no lo es menos, ya que, si bajo el nombre de literatura no hay una esencia o un referente real, tales condiciones histórico-institucionales no permiten identificar de forma rigurosa el objeto literario ni asegurar la existencia de la literatura; lo que revela que bajo la estabilidad de las normas y las convenciones no hay suelo firme, sino pregunta incesante por el origen. Derrida escribe:

[T]eniendo en cuenta la estructura paradójica de esta cosa que llamamos literatura, su comienzo es su fin. Ella comenzó por una cierta relación a su propia institucionalidad, es decir, a su fragilidad, a su ausencia de especificidad, a su ausencia de objeto. La cuestión de su origen fue inmediatamente la cuestión de su fin. Su historia *se construye* como la ruina de un monumento que, en el fondo, nunca existió. Es la historia de una ruina, el relato de una memoria que produce el acontecimiento a contar y que nunca habrá sido presente⁴⁶.

La cuestión respecto a ¿Qué es la literatura? o ¿De dónde viene la literatura? permanece en suspenso, pero es en ese lugar inestable en el que la literatura se alojaría: entre la indecidibilidad de un secreto que podría no serlo y la cosa pública que se llama “literatura”, entre la resistencia (a su institución) y la institución. Esto porque la literatura se pondría en juego cada vez y en cada obra de manera *singular*, por lo que la institución literaria debe negociar su norma o su convención con cada experiencia de escritura. Para

⁴⁶ DERRIDA, J.; ATTRIDGE, D. “*Cette étrange institution...*” en DUTOIT, Th.; ROMANSKI, Ph. (dirs.). Op. Cit., p. 261. (T.A.)

Derrida, las obras de Mallarmé, Joyce o Celan, también Artaud o Blanchot, entre otros, son “ejemplos” de esa fragilidad que es, no obstante, una fuerza; porque en cada una de ellas se dicta una ley, única y singular, que transgrede el contrato de la comunidad que acuerda el estatuto literario de un texto, separándose de la norma, pero reinventándola a su vez, rechazando lo establecido para hacer de su ruina o su fin la promesa de un acontecimiento literario⁴⁷. De allí que Carlos Contreras señale:

Cuando Derrida se refiere entonces a la literatura como institución, está pensando la literatura por lo menos de dos maneras. Por una parte, como institución histórica con sus convenciones y sus reglas, y, por otra parte, como institución de la ficción que da *como principio* el poder de *decir todo*, es decir, poder liberarse de las reglas, desplazarlas y poder instituir, inventar e incluso sospechar de la diferencia tradicional entre naturaleza e institución, naturaleza y ley convencional, naturaleza e historia⁴⁸.

Considerando esta distinción, la literatura en cuanto institución histórica participa del derecho regulador, pero en cuanto *institución ficticia* dicta una ley que lo traiciona y, así, excede la convención como también la instituye. En este sentido, la literatura tiene un poder ambiguo que consiste en una fuerza de ruptura y, al mismo tiempo, de integración, es por ello que Derrida sostiene que la literatura: “Es una

⁴⁷ Cfr. Ibid. pp. 260-262.

⁴⁸ CONTRERAS GUALA, C. “Literatura y derecho en Jacques Derrida”, *Ideas y Valores*, Vol. 62, Nº 152, agosto de 2013, Bogotá, Colombia. Disponible en: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/26651/41851> (Fecha de consulta: 26/10/2015).

institución que tiende a desbordar la institución”⁴⁹, “[una] institución sin institución”⁵⁰ o “[un] lugar a la vez institucional y salvaje, lugar institucional en el que está en principio permitido poner en cuestión, en todo caso suspender toda institución. Una institución contra-institucional [...]”⁵¹.

Ahora bien, en diversos textos y entrevistas, Derrida afirma que la literatura, en cuanto institución occidental moderna, está ligada indisociablemente a la libertad de expresión (libertad de opinión, libertad de prensa, etc.) y, entonces, a una historia y a una idea moderna de democracia. En “*Remarques sur la déconstruction et le pragmatisme*”, leemos:

La literatura es una institución pública de invención reciente, con una historia comparativamente corta, gobernada por toda clase de convenciones vinculadas a la evolución de la ley, que permite, en principio, decir todo lo que se quiera. Así, lo que define a la literatura como tal, al interior de una cierta historia europea, está profundamente ligado a una revolución en la ley y en la política: la autorización de principio que todo puede ser dicho públicamente. En otros términos, yo no soy capaz de separar la invención de la literatura, la historia de la literatura, de la historia de la democracia. Bajo pretexto de ficción, la literatura debe ser capaz de decirlo todo, es decir, que ella es inseparable de los derechos del hombre, de la libertad de expresión, etc.⁵²

⁴⁹ DERRIDA, J.; ATTRIDGE, D. “*Cette étrange institution...*” en DUTOIT, Th.; ROMANSKI, Ph. (dirs.). Op. Cit., p. 256. (T.A.)

⁵⁰ Ibid. p. 262. (T.A.)

⁵¹ Ibid. p. 276. (T.A.)

⁵² DERRIDA, J. “*Remarques sur la déconstruction et le pragmatisme*” en MOUFFE, Chantal (comp.). *Déconstruction et pragmatisme*. Op. Cit., p. 156. (T.A.).

Asimismo, en *Passions*, Derrida expresa este entrelazamiento fundamental con las frases: “No hay democracia sin literatura, ni literatura sin democracia”⁵³. Sin embargo, si la literatura comparte condiciones de posibilidad con la democracia es porque pone en entredicho (y hasta contradice) cierto concepto determinado e históricamente limitado de democracia que supone, según Derrida, un absoluto de la manifestación y exige el deber de responder ante la generalidad de la ley, anulando la singularidad y la unicidad del otro a riesgo de volver totalitaria la democracia. Entonces, cuando Derrida afirma el lazo inseparable entre literatura y democracia lo que sostiene es que el principio democrático de poder decirlo todo debería garantizar el deber de responder y, simultáneamente, el “derecho a no responder” respondiendo, es decir, un “derecho al secreto” que, como el secreto ejemplar de la literatura, consiste en esa indecidibilidad de un “puede ser” por la que toda discusión se abre a un porvenir y por la que no podría cerrarse con una última palabra⁵⁴. Hacia el final de *Dar (la) muerte*, Derrida escribe: “[L]a literatura (en el sentido estricto: como institución occidental moderna) implica *en principio* el derecho a decirlo todo y a ocultarlo todo, siendo en esto inseparable de una democracia por venir [...]”⁵⁵. Y en *Papel Máquina*: “La institución de la literatura reconoce, en principio o por esencia, el derecho de decirlo todo o de no decir diciendo, por tanto, el derecho al secreto exhibido. La

⁵³ DERRIDA, J. *Passions*. Op. Cit., p. 65. (T.A.).

⁵⁴ Cfr. DERRIDA, J.; FERRARIS, M. “Tengo el gusto del secreto” en *El gusto del secreto*. Traducción de L. Padilla López, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, pp. 41-42.

⁵⁵ DERRIDA, J. *Dar (la) muerte*. Op. Cit., p. 170.

literatura es libre. Debería serlo. Su libertad es la que promete una democracia”⁵⁶.

La pregunta por el lugar de la política en la filosofía de Derrida es una pregunta que ineludiblemente se vuelve hacia sí misma, porque no puede eludir que la deconstrucción derridiana en tanto pensamiento y experiencia de escritura constituye, en principio, una insistencia en la interrogación de las genealogías o, más bien, de los discursos genealógicos. Y, entonces, ella no puede enunciarse sin considerar ese cuestionamiento que pone en obra la deconstrucción respecto al concepto de política y de “lo político” —un “filosofema”, éste último, del que Derrida dirá que, finalmente, es “muy oscuro”⁵⁷—. De allí que haya temblor y vacilación en Derrida cuando afirma, por ejemplo, que ninguna deconstrucción es apolítica, lo que no quiere decir que es totalmente política⁵⁸. Sin embargo, si hay temblor y vacilación en estas palabras es por razones éticas y políticas; pues el lugar de la política, según lo que hemos querido exponer, no podría constituirse sin ese secreto coextensivo a la singularidad que impide tanto la fusión totalitaria al interior de su dominio como la totalización de lo político; por lo que, para Derrida, esa heterogeneidad no es despolitizante sino condición de politización⁵⁹. Como en la experiencia que se anuncia bajo los nombres de *khôra* o

⁵⁶ DERRIDA, J. *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Traducción de C. de Peretti y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 2003, p. 347.

⁵⁷ DERRIDA, J. *Política y amistad...* Op. Cit., p. 57.

⁵⁸ Cfr. Ídem.

⁵⁹ Cfr. DERRIDA, J. “*Remarques sur la déconstruction...*” en MOUFFE, Chantal (comp.) *Déconstruction et pragmatisme*. Op. Cit., p. 158.

literatura, la pertenencia presupone la no pertenencia o, dicho de otro modo, para que tenga lugar la política es necesario ese “por venir” de la democracia por venir, el que, precisamente, porque no se presenta al modo de lo presentable, puede acoger, aquí-ahora, a cualquier figura y a una multiplicidad de figuras nunca clausuradas por una significación de lo político. Derrida escribe:

El lugar de la política es para mí el lugar de una *negociación* entre, digamos, el conjunto abierto de datos presentes o presentables [...], y esta “democracia por venir” que es inaccesible, no simplemente como ideal regulador, sino porque siempre tiene la estructura de la promesa y de la relación con la alteridad, porque nunca tiene la forma identificable de la presencia. Pero el acontecimiento de esta promesa tiene lugar *aquí, ahora*, en la singularidad de un aquí-ahora que, creo, debo disociar, por más paradójico que parezca, del valor de la presencia. Todo se juega en esa paradoja [...]⁶⁰.

Y, entonces, todo pasa como si Derrida no pudiera más que escribir la democracia con dos manos para responder infinitamente a la fuerza del porvenir. Una fuerza que, como ese poder ambiguo de la escritura del que habla Blanchot, consiste en un poder y, en última instancia, en un no-poder-querer-decir una palabra de absoluta verdad, una única verdad de la democracia.

⁶⁰ DERRIDA, J. *Política y amistad...* Op. Cit., pp. 60-61.

RESISTENCIAS DE LA DECONSTRUCCIÓN

La casa encantada: democracia y soberanía

A partir de Jacques Derrida

LAURA LLEVADOT

En el lugar donde habito (¿mi casa?) se viene reproduciendo en los últimos años una escena a la que asistí de niña en innumerables sobremesas. Llegado el momento de los cafés y las copas, los adultos, casi siempre hombres, se disponían a hablar de política y entonces, enzarzados en acaloradas discusiones, trataban de responder a la imposible pregunta: qué debía ser antes la casa o el color de la casa, si el Estado (catalán) por fin independiente o la democracia y la justicia, y cómo pintar una casa que no se tiene, y para qué quieres una casa en la que no se puede vivir. Caía la tarde, los niños jugábamos debajo de la mesa ajenos al debate, y las mujeres hacía ya rato que se habían desconectado de la tertulia que ronroneaba en el fondo como quien oye llover o hablar de fútbol. Algo, sin embargo, debió quedar de esas sobremesas que en tiempos de aparente bonanza se olvidaron por completo pero que hoy han tomado la forma de una reivindicación colectiva. Los niños que antaño jugaban – entre los cuales yo misma– han empezado a tomar partido, aunque algunos de ellos siguen sospechando que planteada así, sin más, quizás la alternativa esté ya trucada de antemano, que tal vez sea necesario darle mayor complejidad al asunto para que adquiera el espesor de sentido sin el cual

apenas si vale la pena vivir. Que la filosofía no sirve para tomar partido es algo que muestra bien Derrida. El partido está ya siempre tomado, por razones biográficas, emocionales, sociales. Lo que la filosofía hace en todo caso es otorgar complejidad y espesor a la decisión, hacerla en cierto modo imposible y necesaria, obligarla a medirse con lo indecible. Como en el poema de Paul Celan: “Habla/ Pero no separes el No del Sí Y da a tu decir sentido: dale sombra”, la filosofía también habita estos lares en los que es más importante ofrecer sombra ante las consabidas cuestiones y disyuntivas, que arrojar luz para marcar el paso de la acción e indicar el camino. Tanto más teniendo en cuenta lo que sucedió después, cuando la casa se quedó vacía. El duelo hizo del hogar una tumba, y las discusiones sobre política, sobre el sí y el no, desaparecieron por completo. La infancia siguió sin embargo agazapada ahí debajo, atenta como siempre a los significantes sin alcanzar a comprender el sentido. Situémonos entonces justo ahí, en el lugar de la infancia, la poesía, y el duelo: bajo la mesa, en ese espacio anterior a la toma de partido. Dejemos a los hombres blancos adultos discutir y tener razón los unos contra los otros, y tratemos ahora de oscurecer esa extraña alternativa entre soberanía y democracia que se cierne, al parecer, de manera urgente, especialmente en el día de hoy en el que escribo: 27 de septiembre de 2015. La deconstrucción habrá de servirnos así para generar penumbra. No se deducirá de ella ninguna ética ni ninguna política y, sin embargo, tampoco podrá decirse que no deja huella sobre lo que hay que hacer¹ o, por lo menos, pensar.

¹ DERRIDA, J. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducción de Cristina de Peretti, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 14.

Le llaman democracia y no lo es, no lo es

Las movilizaciones del denominado 15M o movimiento de los indignados no eran sólo una reacción momentánea frente a la corrupción generalizada de los partidos y la política tradicional sino ante todo una impugnación sin precedentes de las democracias representativas dominadas por las dinámicas del mercado. Lo novedoso de esta reivindicación radicaba en que la impugnación de las democracias actuales se hacía justo en nombre de aquello que pretendían ser, en nombre de la democracia, como si todos intuyéramos claramente que esto a lo que llaman democracia en realidad no lo es, y que se nos ha estado hurtando su sentido de modo deliberado. Desde lo que se ha dado en llamar pensamiento político post-fundacional o “heideggerianismo de izquierdas”, de Rancière a Nancy, de Abensour a Lefort o Laclau, entre otros, la afirmación de un ámbito de lo político planteado como exceso o resto constitutivo frente a la política real, reducida ésta a mero espacio de la negociación que somete lo político a su mínima expresión, ha sido una constante teórica que veía en estos nuevos movimientos algo de su asunción práctica. Los movimientos sociales, el poder constituyente, un principio democrático irrenunciable serían los impulsores a la vez siempre traicionados de las formas constituidas de la política, de las instituciones que tienden una y otra vez a esclerotizar y bloquear las demandas colectivas. Frente a ello el dinamismo de una democracia permanente, la política contra la policía (Rancière); la democracia frente al Estado (Abensour) o el pueblo ante las

instituciones liberales (Laclau), por ejemplo, deberían retomar la partida y plantearse antagónicamente frente a su fosilización actual en la política de los Estados liberales. Incluso desde la sociología anglosajona voces bien asentadas en la academia hablan de la situación política contemporánea en términos de post-democracia. Colin Crouch denomina de este modo la expropiación del poder democrático en las democracias occidentales mediante su reapropiación por parte del Estado, del capitalismo y de la partitocracia, cosa que explica bien el desinterés de la ciudadanía en unas elecciones despolitizadas en las que todo está ya siempre jugado y decidido de antemano². El prefijo “post” señalaría justamente la caída, la degeneración, la traición del principio democrático en manos del bipartidismo institucionalizado y de una ideología antidemocrática siempre presta a acusar de populismo a toda pretensión de empoderamiento ciudadano. Sería posible en este punto situar el pensamiento político de Derrida junto al de los heideggerianos de izquierda y plantear su formulación de la “democracia por venir” como una modulación más de ese ámbito de lo político cada vez expropiado por la política real. Sin embargo, y aunque no se renuncie a ese gesto, habría que reafirmar a la vez un gesto contrario, que es el que otorga toda la complejidad necesaria a su pensamiento, y que nos permite, asimismo, complicar también la comprensión de lo que nos sucede hoy. Ocurre

² Para una reconstrucción de estos planteamientos remitimos a MARCHART, O. *El pensamiento político posfundacional*. FCE, Buenos Aires, 2009; J. RANCIÈRE. *El odio a la democracia*. Amorrortu, Madrid, 2006; RANCIÈRE. J. *El desacuerdo: política y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996; ABENSOUR, M. *La democracia contra el Estado*. Colihue, Buenos Aires, 1998; LACLAU, E. *La razón populista*. FCE, Buenos Aires, 2005; CROUCH, C. *Post-democracy*, Malden M.A., Polity, 2004.

que hay en Derrida justamente una crítica feroz y ampliamente sostenida a la idea de una degeneración de lo originario, de una traición de lo ideal, de una expropiación de lo propio. Cuando se dice que los Estados liberales actuales traicionan la esencia de la democracia, que autopresentándose como los únicos demócratas impiden, sin embargo, la expresión de lo democrático, de la “verdadera democracia” que no es la democracia actual, seguimos todavía presos de una lógica bien clásica, una lógica platónica y aún marxista, que tendría por finalidad “conjurar el fantasma” de la democracia para hacer emerger la democracia real. Pero es justamente este gesto, el de denunciar como fantasmagórico y espectral lo dado, en favor de una realidad más pura, más originaria y verdadera, el que denuncia Derrida en *Espectros de Marx*. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional (1995). Este libro es sin duda la advertencia de que frente a las democracias liberales que se las prometían tan felices en su empeño de dar por muerto a Marx, en verdad, su espectro sigue asediando, y el muerto está más vivo de lo que se querría creer. El genitivo de señala entonces el hecho de que frente a las pretensiones del neoliberalismo triunfante, Fukuyama a la cabeza, el espectro de Marx sigue todavía entre nosotros y que a pesar de todo exorcismo, y para consuelo de las almas sensibles al sufrimiento, la casa está todavía encantada. Tal vez el fantasma ya no recorra Europa, pero muy probablemente perviva aún algo de su promesa, al menos en esas tierras del sur donde los beneficios del neoliberalismo brillan por su ausencia. Sin embargo, este libro es también y sobre todo la

denuncia de los fantasmas que asediaban a Marx, la crítica expresa del odio de Marx a los fantasmas, la deconstrucción de esa ontología marxista, todavía demasiado ontoteológica, que pretendía poder diferenciar entre lo real y su fantasmagoría: entre el espíritu de la revolución y su mero espectro en *El 18 Brumario*; entre la realidad material y la espectralización operada por el cristianismo de Stirner en *La ideología alemana*; o entre el valor de uso de la cosa y el valor de cambio de la cosa ya espectralizada y convertida en mercancía en *El Capital*. Aquí el *de se* refiere a los espíritus que asediaban al propio Marx y que hizo de su filosofía un conjuro contra los espectros de la revolución, la ideología o el fetichismo de la mercancía, del mismo modo que tendemos hoy a conjurar la democracia fetichizada, encantada y mistificada por los medios de comunicación al servicio del Estado, el Capital y los partidos. Operación teórica, y para muchos práctica, que hacemos en nombre de una democracia real más originaria que debió preceder a su fetichización y que, por lo tanto, debería resurgir y ser refundada. Pero de la misma manera que “Marx, das Unheimliche, quizás no debiera haber ahuyentado tan rápido a tantos fantasmas”³, tal y como se afirma en la última página de este bello trabajo de Derrida, quizás tampoco se debieran despachar tan pronto las democracias actuales al entenderlas como meros simulacros de la democracia real. Y por supuesto, ¿quién dudará todavía de que nuestras democracias están encantadas? ¿quién pondrá en cuestión que los medios de comunicación están al servicio del poder y del capital?

³ DERRIDA, J. *Canallas*. Op. Cit., p. 195.

¿que no sólo no comunican la verdad de lo que sucede, sino que la producen, la fenomenizan, deciden y fabrican la actualidad, esa artefactualidad de la que habla Derrida en *Ecografías de la televisión*? Que la política se ha estetizado es algo que ya mostró claramente Walter Benjamin en *La obra de arte* cuando analizó el papel del cine y de las nuevas tecnologías reproductivas en la formación de las masas. Y aunque, según Benjamin, se debería responder a la estetización de lo político operada por el fascismo con la politización del arte, es claro que en las democracias actuales dicha politización no salva a lo público de su espectacularización, que sigue dominando toda la esfera de lo político. Stiegler muestra todavía con certeza el control como modo de ser de las democracias industriales que pasa hoy por el cálculo intensivo de las trazas digitales, por el sometimiento de la individualidad a dispositivos retencionales automáticos que permiten una absoluta calculabilidad y la gubernamentalidad a través del algoritmo⁴. No ya la reproductibilidad técnica, sino la trazabilidad digital a escala global contribuiría hoy a la espectralización de las democracias industriales. Y sin embargo, aunque todos estos análisis sigan siendo necesarios, la aportación de Derrida a este debate consiste menos en denunciar las nuevas formas de traición al ideal democrático que en mostrar, por el contrario, la inevitabilidad de su aporía y en desarticular, de este modo, tanto la lógica de los demócratas liberales como la de sus críticos “modernos”. Y es aquí donde hay que ser

⁴ STIEGLER, B. “Ars e invenciones organológicas en las sociedades de hipercontrol”, *Nombres. Revista de Filosofía*, Nº 28, noviembre 2014, pp-147-163.

extremadamente precavido y aguzar el pulso para no emborronar el mapa que se quería trazar.

Cuando se afirma que esta democracia en verdad no lo es, se hace en nombre de una idea de democracia, de lo propiamente democrático que sería traicionado por su realización efectiva. Ahora bien ¿qué es lo propio de la democracia? Justamente en esta definición de lo propio radica su equívoco. Hay una problematicidad intrínseca al concepto de democracia que ya Rousseau señalaba cuando sentenciaba que “Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente” y, a la vez y sin contradicción, en el capítulo 4 del libro III del Contrato social, que “Si se toma el término en el rigor de su acepción, jamás ha existido verdadera democracia ni jamás existirá”⁵. ¿Ha existido alguna vez el autogobierno del pueblo? ¿podría de veras existir? ¿Y cómo definir eso que llamamos pueblo, coincide acaso con el concepto de ciudadanía? ¿Hay algo en el concepto mismo de democracia que, de Platón a Nietzsche, y de éste a Heidegger, haya hecho a la filosofía desconfiar de su ideal? Aun a riesgo de ser acusado de reaccionario un demócrata ha de poder poner en cuestión los axiomas y los fundamentos de la democracia, porque justamente en ello radica lo democrático. Y es de este modo como Derrida nos pone en la tesitura de tener que pensar la democracia justo como aquello que no tiene esencia, que no tiene una “acepción propia” presta a ser traicionada,

⁵ Citado en DERRIDA, J. *Canallas*. Op. Cit., p. 95.

que no puede ser espectacularizada porque ella es y siempre ha sido fantasma, irrepresentable, jamás presentable en un presente porque todo ha empezado ya, “el fantasma está ya antes de su primera aparición”⁶, y en esta indefinición radica a la vez la fuerza y la debilidad de la democracia. La apelación de Derrida a la “democracia por venir” ¿supone entonces una renuncia a la democracia real? ¿una toma de partido reaccionaria? ¿una crítica a la democracia como sistema y un ceder de este modo a las fuerzas siempre al acecho de lo peor? En absoluto. Lo único que hace Derrida, al mostrarse crítico con los axiomas mismos de la democracia y al apelar a la democracia por venir, es advertir la complejidad en la que estamos atrapados y señalar el punto en el que la democracia siempre se está traicionando a sí misma en virtud de su vínculo con la soberanía, con aquello que daría al pueblo su legitimidad y su autoridad para autogobernarse. Señalar este punto ardiente de la articulación imposible es sin duda peligroso, podría abrir las puertas a lo peor, lo sabemos, pero es también necesario a riesgo de renunciar a lo democrático en el mismo momento de su invocación.

⁶ DERRIDA, J. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, p. 183.

La democracia es la *Umheimlichkeit* de lo político

En lugar de decir que la democracia está encantada (fetichizada, espectacularizada, expropiada, traicionada, etc...), habría que decir que ella es el encantamiento (*Unheimlichkeit*) de lo político. Esta feliz expresión a la que apelan Cristina de Peretti y Paco Vidarte: “la democracia es la *Umheimlichkeit* de lo político”⁷ —esto es, lo no doméstico de lo que hemos querido hacer nuestra casa— apunta bien el espacio de desarticulación de ese discurso crítico todavía formulado en términos de ontología política. Cuando Derrida opone la *hantologie* a la *ontologie*, la fantología a la ontología, no está modulando una nueva articulación de la ontología política, de ese pensamiento del ser para el cual la democracia sería una forma de organización política fundada en la libertad, la autonomía del sujeto, la decisión, la legitimidad del pueblo, la ciudadanía o la nación para decidir sus modos de autogobierno. Difícilmente el discurso emancipatorio, por loable que sea, puede renunciar a esta lógica y a esta conceptualidad. Pero la fantología lo que hace, justamente, es reclamar la necesidad de otra lógica y otros conceptos⁸. El recurso a lo *Unheimliche*, lo inhóspito, lo siniestro, lo encantado, lo inquietante, lo que es a la vez familiar y extraño, propio e impropio, según ya lo indicase Freud en su célebre texto al que Derrida no dejará de referirse⁹, es índice del reverso y el anverso de una

⁷ PERETTI, C.; VIDARTE, P. “l’ auto-délimitation déconstructive”, en VVAA. *La démocratie à venir*. Galilée, Paris, 2004, p. 143.

⁸ DERRIDA, J. *Espectros de Marx*. Op. Cit., p. 182.

⁹ FREUD, S. *Lo siniestro*. López Crespo, Buenos Aires, 1996.

conceptualidad versátil, aporética, móvil, siempre implicada en un movimiento ondulatorio, suspendida en un anillo de Moebius, que definirá ese modo de ser de la democracia –por atenernos al ejemplo de lo que tratamos de pensar aquí–, cuya ambigüedad sólo es abolible mediante la violencia, es decir, cuyo significado definitivo sólo se puede fijar de una vez a través de un golpe de fuerza o una fuerza de ley. Que la democracia es la *Umheimlichkeit* de lo político supone entonces que hay una inadecuación constitutiva entre la democracia y su concepto, que este término con el que hemos convenido en llamar al mejor de los sistemas posibles, nombra una aporía, una tensión esencial entre por una parte algo vinculado a la libertad y por otra, algo en estrecha relación con lo calculable, la exclusión y la negación de lo singular. La democracia apela sin duda a la libertad, pero no a la libertad de elección que remitiría a un sujeto libre y autónomo con capacidad de decisión, concepción extremadamente moderna que habría que aprender a abandonar. La libertad de lo democrático radica, antes bien, en su autocriticidad, en su condición de apertura a lo desemejante, en su indeterminación que permite la emergencia de la singularidad. La democracia es el único sistema que permite criticarlo todo públicamente, incluso la idea misma de democracia¹⁰, de ahí su fuerza universalizadora y también su precariedad. Por ello, y en razón de esta virtud crítica, siempre será posible que la democracia se suicide, que a través de los votos se cancele democráticamente a sí misma, y no es posible ni deseable

¹⁰ DERRIDA, J. *Canallas*. Op. Cit., p. 111.

evitarlo. Pero este efecto perverso es debido a lo que en ella hay de calculable, a su sometimiento intrínseco a la aritmética y a la lógica de la igualdad. Los votos se recuentan, el cálculo aritmético concede el privilegio a las mayorías, pero la igualdad según el número está en tensión directa con la libertad. Lo autoinmunitario se juega en esta aporética intrínseca al concepto mismo de democracia que se redobra allí donde además nos detenemos a pensar de qué modo se establecen, por qué procedimientos, en virtud de qué principios, los votos que cuentan y los que no cuentan, a quiénes se permite o no el ejercicio democrático que somete la libertad a la igualdad. De un lado, “al borrar en el cálculo la diferencia de la singularidad, al no contar más con ella, la medida corre el riesgo de poner término a la singularidad misma”¹¹, de ahí la necesidad, apuntada por Nancy, de “regular el cálculo de lo incalculable”, pero es que además habría que preguntar si “¿acaso se detiene (...) esa medida de lo desmedido, esa igualdad democrática, en la ciudadanía, por consiguiente, en las fronteras del Estado-nación?”¹². Se abren aquí una batería de contradicciones que es necesario pensar juntas. Cuando Derrida habla de la democracia por venir, de la democracia como promesa, no está remitiendo la democracia a un ideal irrealizable que debería, tal vez, regular una realidad siempre imperfecta. Está antes bien señalando el carácter espectral de la democracia que estará siempre en contradicción con la delimitación real, en términos legales, de la soberanía. Si en lugar de definir la democracia como el

¹¹ DERRIDA, J. *Canallas*. Op. Cit., p. 72.

¹² DERRIDA, J. *Canallas*. Op. Cit., p. 73.

autogobierno del pueblo lo hacemos en términos de apertura a lo desemejante, como derecho a la otredad, al secreto, como derecho a lo no público en lo público, como espacio afirmativo de la alteridad en lugar de como organización de lo común siempre auto-co-inmunitaria, si lo que afirma la democracia es la libertad, entonces ésta será siempre una promesa, un por venir, en la medida en que dicha apertura estará inevitablemente limitada por las instituciones que excluyen y silencian, por el cálculo, por la soberanía y por el Estado-nación. Pero que sea promesa no significa que deba ser dejada para más tarde, postergada, aplazada indefinidamente. Nada que hacer con la utopía ni con los proyectos teleológicos. Bien al contrario, la democracia como promesa, es una exigencia aquí y ahora, una inyunción destabilizante, que cualquier Estado o institución tienen el deber de soportar. Es por ello que la democracia es *Unheimliche*, inhóspita por ser hospitalaria, aparentemente familiar y sin embargo extraña, en verdad “inmunda” porque se sustenta sobre la ausencia de mundo. El verso de Paul Celan, al que Derrida se refiere largamente en *Carneros* puede ayudarnos a comprender lo que la democracia tiene de sin mundo y lo que la aleja, por lo tanto, de cualquier organización de un mundo común: “*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*” (“El mundo se ha ido, debo portarte”). De las infinitas posibilidades de lectura de este verso Derrida extrae la idea de una relación entre un alguien o algo y un tú, el deber para con algo otro que me exige llevarlo [*tragen*], del mismo modo que la madre lleva al hijo en su vientre (“esta

singular pareja de solitarios”¹³), o que el superviviente lleva a sus muertos consigo. Entre la madre y el hijo, entre el superviviente y el difunto, el mundo se ha ido. Porque ya no hay tercero, ni territorio común, porque el mundo está *fort*, la relación con el otro es de deber absoluto. Sin duda aquí Derrida nos recuerda a Lévinas, pero la potencia de su mensaje adquiere consecuencias políticas inusitadas para pensar la democracia: “Cuando el mundo está *fort* cada cual se dirige a la singularidad absoluta del otro”¹⁴, y sobre esta retirada del mundo es como se hace posible llevar al otro sin apropiárselo, la hospitalidad sin condición, el encuentro con lo desemejante en una relación de inapropiabilidad infinita. Sin duda, se dirá, esto no puede ser más que una promesa, pero resulta que es también una exigencia aquí y ahora para todo mundo organizado que no se limite a serlo y para toda democracia que no se contente con el cálculo aritmético. Y aunque pudiera parecer extraño, aquí Derrida está en las antípodas del discurso de la vulnerabilidad y de la necesidad del cuidado del otro en la cohabitación. Lejos de pensar que existe un mundo común en el que cohabitamos, en el que intervenimos políticamente, en el que irrumpimos y generamos responsabilidades para con los otros vulnerables – según el discurso sostenido, por ejemplo, por Butler en sus últimos trabajos¹⁵–, la ausencia de mundo radicaliza la relación con el otro y la hace condición inexcusable de la democracia, en lugar de ser un privilegio o una deuda de los

¹³ DERRIDA, J. *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Traducción de Irene Agoff, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2009, p. 67.

¹⁴ Ibid. p. 65.

¹⁵ BUTLER, J. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso, New York, 2004; BUTLER, J. *Senses of the Subject*. Fordham University Press, New York, 2015.

países desarrollados para con los cuerpos precarios que llaman a sus puertas. Si la democracia es *Unheimliche* es porque pone en su corazón algo que la desborda desde dentro, el derecho a la alteridad, y que no puede resolverse en los términos de una política asistencial más o menos universalizable. ¿Qué significa esta ausencia de mundo para la democracia? Derrida radicaliza hasta tal punto la ética levinasiana que la lleva hasta su imposible articulación política. Allí donde Lévinas hacía intervenir el tercero, la sociedad, la justicia distributiva, como límite de la relación ética del “cara a cara”¹⁶, allí, en ese mismísimo lugar, Derrida pone la condición de la política democrática. Que el mundo se haya ido, que no haya mundo compartido donde cohabiten los cuerpos precarios, es la condición para que la relación con la alteridad sea de responsabilidad absoluta, infinita, y sin embargo no autónoma. Una responsabilidad sin autonomía sería el principio democrático que arruina toda política soberana, sea ésta liberal o asistencial, a la vez que la comporta. Aquí radica, creo, la diferencia de los planteos de Butler y Derrida, que pasa en buena medida por una disparidad de fondo en sus respectivas lecturas de Lévinas. De la ética heterológica de Lévinas, Butler extrae una política de la vulnerabilidad entendida como organización reglada de los cuerpos vulnerables, más allá, es

¹⁶ He tratado una aproximación a esta cuestión en LLEVADOT, L. “Tú Aprender a no saber”, CRUZ, M. *Las personas del verbo (filosófico)*. Herder, Barcelona, 2011; en “Política heterológica y ética hiperbólica”, PENCHASZADEH, A.; BISET, E. *Derrida Político*, Colihue, Buenos Aires, 2013; y más recientemente desde otra perspectiva en “Precariedad y vulnerabilidad: Sobre el desbordamiento ético de lo político”, en ÁLVAREZ-BLANCO P.; GÓMEZ L-QUIÑONES, A. *La imaginación hipotecada. Aportaciones al debate sobre la precariedad del presente*. Libros en Acción, Madrid, 2016.

cierto, del concepto de ciudadanía, pero que no deja de ser el reflejo especular del modelo contractualista de Hobbes: en tanto vulnerables debemos dotarnos de leyes que protejan nuestras vidas precarias y nuestros cuerpos expuestos. Al menos es cierto que su concepto de vida precaria o cuerpo vulnerable, frente al clásico de ciudadanía o, incluso, de sujeto político, carece de fundación: “Nadie puede escapar de la dimensión precaria de la vida social y, por tanto, podríamos enunciar que compartimos una no fundación”¹⁷, y sin embargo esta desfundamentación del sujeto político sigue siendo insuficiente para pensar la democracia en términos de alteridad. De ahí que la cuestión del “sin mundo” sea esencial para comprender el tipo de relación heterológica que propone Derrida y que hace de la democracia una *Umheimlichkeit* de lo político, porque plantea una apertura constitutiva que desborda los límites de cualquier legalidad vigente, aún si ésta fuese proteccionista. La experiencia del duelo o de la concepción del niño que se porta en el vientre explican bien la diferencia con la idea del nacimiento como metáfora de lo político que se ha querido proponer desde algunas perspectivas feministas¹⁸. Una democracia pensada levinasianamente no podría ser el espacio de la irrupción, del traer alguien al mundo para que intervenga en los asuntos públicos a título de cuerpo sexuado y nacido. Si el duelo y la concepción tienen alguna función

¹⁷ BUTLER, J. “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación” en SÁEZ TAJAFUERCE, B. (ed.) *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Icaria, Barcelona, 2014, p. 74.

¹⁸ CAVARERO, A. “Decir el nacimiento” en Diótima, *Traer el mundo al mundo*, Icaria, Barcelona, 1996, pp. 115-146; HONIG, B. *Antigone Interrupted*, Cambridge University Press, 2013.

figurativa en esta comprensión de lo político es porque desplazan el lugar de la palabra pública y del mundo organizado, porque introducen un exceso (¿no-político?) en el seno de lo político que en su concepción tradicional resulta rebasado. Es, quizás, lo que podríamos llamar un desbordamiento ético de lo político lo que aparece en Derrida en esta concepción de la democracia que es a la vez apertura a la alteridad como promesa y sumisión a la calculabilidad como condición de posibilidad. Y de esta comprensión aprendemos entonces que la democracia no es un ideal traicionado, sino un fantasma siempre al acecho que asedia una y otra vez los fundamentos de las soberanías presuntamente asentadas y a menudo demasiado prestas a conmemorar su fundación.

No hay sino Estados Canallas

La relectura contemporánea de Carl Schmitt y la subsiguiente crítica del Estado de derecho, huelga decirlo, no convierte a sus intérpretes en nazis. Nadie menos sospechoso de apostar por el fascismo que Walter Benjamin, ni por consiguiente Agamben, ni mucho menos Derrida. Lo único que escribe Schmitt de gran interés para lo aquí planteado es que el soberano es quien tiene el poder de declarar el Estado de excepción, esto es, de suspender el derecho, y de ello deduce que en realidad el derecho, la ley, depende de un acto pre-político no justificable, que es el que inaugura la distinción entre lo legal y lo ilegal. A ello se refiere Derrida

cuando en *Fuerza de Ley* (1994) plantea que la autoridad tiene siempre un fundamento místico, que lo único que sostiene el derecho es una fuerza realizativa, una fundación siempre violenta e infundada, un fuera de la ley, esto es una excepcionalidad, una decisión irruptiva, que origina la legalidad. Justo por ello el derecho es deconstruible, “porque su último fundamento no está fundado”¹⁹. Esto mismo es lo que Schmitt destacaba al afirmar que “para crear derecho no se necesita tener derecho”²⁰. Agamben nombra “paradoja de la soberanía” al hecho de que la ley esté fundada siempre por algo exterior a ella misma, en virtud de su suspensión, es decir mediante la excepcionalidad. De ahí se sigue que en realidad también el Estado de derecho está fundado sobre la excepción, y he aquí el peligro de este pensamiento que parecería igualar, al menos al nivel mismo de su legitimación, la democracia y la dictadura, el Estado de derecho y el Estado totalitario. Sin embargo es claro que, contrariamente a Schmitt, ni Benjamin, ni Agamben ni Derrida tienen interés alguno en justificar el totalitarismo, pero ello no obsta para que —como era el caso de la democracia— sea necesario analizar y criticar los axiomas sobre los que se asienta el Estado de derecho. De poco sirve argüir que en realidad bajo el planteamiento de Schmitt trabaja la idea de una soberanía mítica, antigua, pre-ilustrada, y hacer como si los procedimientos democráticos y la legitimación racional

¹⁹ DERRIDA, J. *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Traducción de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Ed. Tecnos, Madrid, 2008, p. 35.

²⁰ SCHMITT, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. The MIT Press, London, 1985, p. 49.

sirviesen de fundamento legítimo de la ley²¹. Justamente es este axioma bienpensante, este bastión ideológico de las democracias liberales, el que trata de deconstruir Derrida una y otra vez. Tomemos el caso, nada inocente, del Estado-Nación, algo que siguen teniendo en común tanto el fascismo como las democracias liberales. ¿Qué es lo que legitima el Estado? ¿acaso la nación? ¿el pueblo, quizás? Esto supondría que en primer lugar hay una comunidad, con una identidad cultural e histórica, la cual legitima, sea mediante procedimientos democráticos o violentos, la construcción de un Estado como estructura legal y constitucional que delimitaría el territorio y salvaguardaría dicha identidad pre-existente. Ocurre sin embargo, en primer lugar, que la nación no suele preceder al Estado, sino que es en el mismo acto de su declaración como la idea de nación se performa y constituye al dotarse de una estructura legal²². “La firma inventa al signatario”²³, escribe Derrida, pues éste no puede estar autorizado a firmar su constitución como Estado-nación más que cuando el Estado-nación que le reconoce como tal ya existe, o dicho de otro modo: “el pueblo no existe, no existe *antes* de la declaración”²⁴. Esto significa que lo que legitima la constitución del estado no puede estar nunca legitimado —que es lo que expresaba Schmitt al decir

²¹ Este sería el argumento principal del trabajo de Jose Luis Pardo, “Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 1, pp. 145-196, Universidad Complutense de Madrid, 1998.

²² Ver a este respecto el interesante artículo de CONTRERAS GUALA, C. *El gesto preformativo de la fundación. La Proclamación de la Independencia*, en *Cyber Humanitatis*, Nº 27, Invierno, Revista de la Universidad de Chile, 2003.

²³ DERRIDA, J. *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la Politique du nom propre*. Galilée, Paris, 1984, pp. 21-22.

²⁴ Ibid.

que para crear derecho no es necesario tener derecho—, pero además que aquello no legitimado es justamente lo que el Estado se encargará de producir y legitimar. Como estructura legal que establece ciertos modos de protección jurídica a sus ciudadanos “nacionales”, el estado reitera su propia base de legitimación produciendo la nación que le sirve de legitimación. Es decir que es constitutivo al estado estar siempre creando la nación que lo justifica. Y lo peor del asunto es que, como afirma Judith Butler: “Para producir la nación que sirve de fundamento para el estado-nación, la nación debe purificarse de su heterogeneidad”²⁵. El Estado es pues constitutivamente purificador, enemigo de lo heterogéneo, de ahí la dificultad de hallar estados plurinacionales en los que las diferencias culturales, sociales, lingüísticas, sean realmente respetadas. El estado necesita para mantenerse y justificarse reiterar la cultura nacional, la lengua, la ideología, por ello la importancia del control estatal sobre los medios de comunicación y la educación nacional. No hay estado que no sea nacionalista, de ahí la sonrisa que produce oír hablar a los altos cargos del estado contra los nacionalismos periféricos, como si el nacionalismo estatal no tuviese siempre las de ganar teniendo a la ley de su mano, la ley que se instituyó para crear la nación que no existía pero que se defiende como si fuese eterna, fuente y origen de toda legalidad. Pero ocurre además, y en segundo lugar, algo todavía más vergonzoso, no sólo ya la homogenización cultural y política, sino la exclusión

²⁵ BUTLER J.; SPIVAK, G. *¿Quién canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 66.

institucionalizada de lo heterogéneo. Siendo la nación aquello que el Estado produce, no puede admitir en su seno, tanto por razones económicas como identitarias, más que a aquellos individuos vinculados a la nación por algo tan arbitrario y, ahora sí, mítico, como el nacimiento. Derrida habrá abundado en este vínculo mortal, auto-inmunitario, entre el nacimiento y la nación en *Políticas de la amistad*. Pero en verdad, de Hannah Arendt a Agamben, no se ha dejado de insistir en que esta estructura legal que establece los modos de pertenencia jurídica a través de la figura del ciudadano, es también la misma estructura que expulsa y suspende los modos de protección legal de manera sistemática cuando así lo cree conveniente. La categoría de ciudadano se convierte así en una especie de gracia concedida por el Estado soberano siempre en peligro de ser arrebatada, cosa que sin duda debe condicionar el comportamiento de aquellos que están bajo el yugo de tanta bondad. Los centros de internamiento de extranjeros que existen en nuestras ciudades, los cuerpos ahogados en el mediterráneo con los que algún crucero turístico se debió topa, las expulsiones de minorías religiosas, étnicas o nacionales, el cierre de las fronteras a los refugiados, no son excepciones en tiempos oscuros, son la condición estructural del estado-nación que se construye expulsando lo heterogéneo. El estado-nación hace de los derechos humanos un arma que permite, como decía Foucault, no ya no matar como en el caso del Antiguo Régimen, pero sin duda sí “dejar morir”²⁶, como se empeñan

²⁶ FOUCAULT, M. “Derecho de muerte y poder sobre la vida” en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

en mostrar obstinados los cuerpos que llegan a nuestras costas. El estado de derecho es también el estado que se auto-otorga el derecho de dejar morir y va asociado a él, por lo tanto, un fascismo incipiente, cuando no un racismo palmario, que también Foucault se encargó de analizar en los últimos cursos del *Collège de France*²⁷. El estado será siempre el primer interesado en venerar el fantasma de la identidad y la nación, de conmemorar los grandes acontecimientos históricos, de crear un nosotros, una identidad nacional a salvaguardar que haga menos intolerable la vergüenza del dejar morir. La construcción de esta ficcionalidad reglada, de esta mitología identitaria, le es tan consustancial al estado nación como al estado fascista, por lo que la diferencia entre ambos no pasa, sin duda, porque en el Estado de derecho no se fomente esta mitología sino porque en este Estado, a diferencia del totalitario, los derechos de unos pocos, los ciudadanos nacionales, son protegidos aún si dicha protección no está fundada y se debe siempre a un acto de violencia fundador tanto como a la violencia conservadora, por retomar aquí la terminología del pequeño tratado de Benjamin, cuya tarea consiste en salvaguardar su integridad y sus fronteras... y dejar morir.

Se comprende porqué Derrida puede afirmar que “No hay, por lo tanto, más que *Estados Canallas*”²⁸. Esta terminología que sirvió a los Estados Unidos para nombrar a aquellos Estados que podían poner en peligro el Estado de Derecho

²⁷ FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*. Gallimard/Seuil, Paris, 1997.

²⁸ DERRIDA, J. *Canallas*. Op. Cit., p. 126.

del que se consideraban máximos representantes, sirve también sin duda para indicar el canallismo estructural de todo Estado, el hecho de que todo estado-nación, en virtud de su voluntad homogenizadora y de su expulsión sistemática de lo heterogéneo, sea estructuralmente antidemocrático, si la democracia tiene que ver, justamente, con la apertura a la alteridad y a la indeterminación. Un pensamiento político consecuente debe reconocer que “desde el momento en que hay soberanía, hay abuso de poder”²⁹, y que la democracia como promesa sería justo aquello que desborda la soberanía, que revela su arbitrariedad, su sin sentido y su violencia, y que sin embargo solo puede decirse aporéticamente allí donde hay ley pero para exigirle a la ley su deuda infinita con la justicia.

27 de septiembre, 9 de noviembre

El lugar del duelo y de la infancia sería entonces un buen emplazamiento para pensar lo político antes de los debates sobre el sí y el no³⁰. Ese modo de estar en el mundo pero sin mundo, habiéndose éste retirado, ofrece la posibilidad de una relación intensa con la otredad desde la cual las fronteras entre el sí y el no se perciben desdibujadas, co-implicadas, atadas como un anillo de Moebius. La infancia, como decía Arendt de sí misma, lo que quiere es comprender. Y es justo

²⁹ DERRIDA, J. *Canallas*. Op. Cit., p. 126.

³⁰ La apertura que ofrece la infancia como lugar privilegiado para pensar lo político ha sido hermosamente tratado por Ana Paula PENCHASZADEH en “Política e infancia” PENCHASZADEH A.; BISET, E. *Derrida Político*. Op. Cit., pp. 159-171.

esta voluntad de dar espesor y complejidad a la trama de lo real la que permite vislumbrar lo aporético al tiempo que el compromiso con la otredad, más allá de cualquier nosotros, deviene irrenunciable. Lo que se ve desde ahí, bajo la mesa, entre otras muchas cosas, por lo demás casi todos espectros, es que no se puede escoger entre soberanía y democracia, es que no hay dónde elegir, porque ambas se implican y contradicen, y la una, por suerte, debe desbordar a la otra. No se trata, en absoluto, de conjurar la democracia encantada en vistas a una democracia real pasada o venidera, sino por el contrario, de afirmar la democracia como fantasma, esto es, como exigencia espectral aquí y ahora ante la autonimunidad de la soberanía, que tiende a reiterar una y otra vez la ficción de su fundación. Ejercer la libertad exige siempre una contradicción performativa, una suspensión de la legalidad vigente infundada inclinada a excluir cualquier acto performativo no contemplado por su marco normativo. El estado de derecho debe, si es democrático, permitir su desbordamiento. Pero es claro que el Estado-nación necesita autoafirmarse, reiterarse, defenderse de cualquier elemento heterogéneo. Lo interesante es que dicho estado, en la medida en que sea democrático, lleva lo heterónomo en su cuerpo, la casa está encantada, y el fantasma de la democracia será tan imposible de realizar como de exorcizar. Los que votamos el 9 de noviembre lo hicimos transgrediendo la ley vigente, una transgresión bien pobre si consideramos todos a los que al mismo tiempo dejamos morir. Algunos lo hicieron con la esperanza de una soberanía desbordada en su corazón por la democracia, una soberanía imposible comprometida

con la vergüenza del Estado que deja morir, sobre todo de hambre. Mignolo probablemente tiene razón al afirmar que “los futuros globales ya no son imaginables sobre la base de la teoría política moderna (de Maquiavelo a Leo Strauss)”, que la democracia definida por la posibilidad de votar de los ciudadanos *legales*, ha dejado de ser exportable³¹. Sin embargo, confiar en los saberes, las subjetividades y las prácticas que fueron relegadas a la barbarie por el colonialismo, quizás tampoco sea garantía de libertad, ni de apertura a la alteridad. Quizás sólo la democracia pensada como promesa, como fantasma que asedia el Estado-nación, pueda prometer algo de lo que se atisba en la infancia y el duelo, la borradura del sí y el no, la relación con el otro cuando el mundo se ha ido. Consideremos entonces, desde ahí y ateniéndonos al trayecto que la deconstrucción ha suscitado, repensar la democracia, *das Unheimliche*, como el desbordamiento ético de lo político.

³¹ MIGNOLO, W. “Hermenéutica de la democracia. El pensamiento de los límites y la diferencia colonial”, *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, Nº 9, julio-diciembre, 2008, pp. 39-60. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.

Deconstruir la deconstrucción

GUSTAVO CELEDÓN

El agua se me escapa... se me escurre entre los dedos. ¡Y no sólo eso! Ni siquiera resulta tan clara (como un lagarto o una rana): me deja huellas en las manos, manchas relativamente lentas en secarse o que es necesario refregar. Se me escapa y sin embargo me marca, sin que yo pueda hacer gran cosa. Ideológicamente, es la misma cosa: se me escapa, escapa a toda definición, pero deja en mi espíritu y sobre este papel huellas, manchas informes.
Francis Ponge, *De l'eau*

Introducción

Se lee en las primeras páginas de *États de choc* de Bernard Stiegler:

Con Pierre Macherey, a quien me referiré al final de esta obra, pondré en duda la validez de un discurso — que creo fantasmático— sobre la necesidad de ‘resistir’ desde ahora a la ilusión de una “universidad sin condición”. Lo haré sosteniendo la necesidad de afirmar la autonomía de la universidad, pero como autonomía *bajo dependencia*, y de alguna manera como libertad condicional —como *farmacología de la autonomía bajo condiciones retencionales* que constituye la condición (siempre precaria, nunca

asegurada por nadie) de la *responsabilidad*, tema recurrente en los escritos de Jacques Derrida consagrados a la universidad. Es evidentemente Jacques Derrida quien hace posible el discurso que aquí sostendré, discurso que no es sin embargo ‘anti-derrideano’ sino que, me atrevo a decir, proyecta la posibilidad de una *deconstrucción de la deconstrucción*¹.

Un contexto universitario solicitaría la clarificación de los elementos que componen el texto recién citado. Sin embargo, no es el punto y voy directamente al problema que aquí me interesa: la *deconstrucción de la deconstrucción*. No es un proyecto casual, no es una tarea a propósito de la pura universidad sin condición. Stiegler considera necesario que, en filosofía o en las labores del pensamiento, desde ahora, se comience el trabajo de *deconstruir la deconstrucción*. Agrega en la nota a pie de página que acompaña esta afirmación:

Más de cincuenta años después de su aparición, la deconstrucción, cuyos lineamientos se dibujan en la introducción al libro de Edmund Husserl *L'Origine de la géométrie*, se ha transformado en una construcción, menos por Derrida que por sus numerosos epígonos, brillantes o mediocres, y a veces por los efectos que éstos han tenido sobre su propio trabajo y sobre la recepción de su trabajo por él mismo, si así puede decirse. La “lengua” de la deconstrucción se ha puesto entonces a funcionar *como* la lengua de la metafísica, y escondiéndose bajo los alrededores fascinantes de lo *opuesto* a la metafísica —no, como ésta, por un *juego*

¹ STIEGLER, B. *États de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*. Mille et une nuits, Paris, 2012, p. 19-20. Casi todas las traducciones de este texto han sido realizadas por el autor. Se indicará cuando sea el caso contrario.

de oposiciones (la necesidad de la deconstrucción ha residido precisamente en el cuestionamiento de las parejas opuestas constitutivas de la metafísica), sino por una *dilución de las diferencias* y una *licuefacción generalizada* de la *différance*².

Y agrega al final:

Seguir así un debate que comienza entre nosotros muy tempranamente [...] es precisamente, para mí, ser *fiel* a mi amigo Jacques Derrida, es decir: siempre tenerse en los límites de la deconstrucción —que es limitada como todo *lo que es*, es decir: como todo lo que, destinado a devenir, está *también destinado a revenir* precisamente en la experiencia de sus límites³.

Este largo cuerpo de citas es necesario para el desarrollo de lo que se va a exponer. La posición que asumo, en absoluto ambigua, se describe de la siguiente manera: es necesario tomar en serio las afirmaciones de Bernard Stiegler en relación a la deconstrucción, pero contra él. Esto quiere decir que cierta urgencia en también cierto camino de la deconstrucción, lo que Stiegler llama el devenir, el devenir de la deconstrucción, se hace evidente y reclama por sus decisiones y reflexiones. Pero esta urgencia no es sin lo incalculable del devenir mismo y, por lo tanto, cuestiona la identidad —y la voluntad de identidad— tanto de un posicionamiento como de un contra-posicionamiento. Dicho de otro modo, *deconstruir la deconstrucción* inscribe en el corazón de su gesto la cuestión de lo incalculable. Y, por

² Ibid. p. 20.

³ Ídem.

ello, cuestiona los límites mismos. Pues no sabemos ya por qué, para qué deconstruimos la deconstrucción: ni deseo de causa ni deseo de efecto. *Deconstruir-la-deconstrucción* no se activa en virtud de los límites de una *propia* o de una *impropia* deconstrucción; se activa más bien por un deseo de deconstrucción de los límites mismos. Y es sólo por esto que una deconstrucción se puede dirigir a una deconstrucción de manera deconstructiva: en el deseo de franquear los límites. No tal o cual límite: lo limítrofe mismo, por decirlo de algún modo.

Lo que Stiegler ignora es que justamente una condición está sujeta —ella, ella misma y no simplemente lo que condiciona— a la incondicionalidad, a lo imposible, a la incalculabilidad. Lo fundamental de la deconstrucción es surgir siempre en un terreno de condiciones determinadas que son ellas mismas deconstruibles: dentro del campo de lo condicionado por la condición, está la inminencia —el acecho— de su deconstructibilidad, el arribo inesperado de una inversión fatal que haría de la condición algo eternamente condicionado. Re-venir —volver a venir— es retornar *en* o *a* la condición. Así, lo que ignoraría Stiegler es que la condición misma es sin fondo, sin tope, condición de la condición como significante del significante u origen del origen sin origen⁴, sin fin. Condición sin condición, ese es el asunto.

⁴ En este sentido, entre quienes hoy proveerían a la filosofía de un retorno a la metafísica, está el mismo Stiegler. Frenar el origen en una condición, bien si esta condición es material e identificable o indicable, es lo metafísico mismo en tanto reposición de divisiones como causa-efecto, primero-segundo, anterior-consecuente, donador-deudor, etc. Me remito aquí a una crítica que he realizado a la metafísica stiegleriana que considera la técnica como “velocidad primera” y, de ahí, como *tecno-logía*, esto es, como *tecno-logos*, es decir, como logos

Límite que se extiende ilimitadamente o que ilimitadamente se pierde como límite.

He ahí la deconstrucción: ninguna condición se identifica consigo misma, no hay condicionantes y condicionados. La condición es afectada por sus condicionados y he ahí entonces el devenir: no hay saber –no hay condición– para esa afección. Tanto condiciones como condicionados desconocen el valor de su porvenir: valor invaluable que deconstruye la deconstrucción. Dicho de otro modo: la deconstrucción no es ni condición ni condicionado. Ocurre en el seno de la múltiple afección que desvía incansablemente los límites entre uno y otro.

Veremos que si cierto devenir constructivo de la deconstrucción ha tenido lugar, más que responder a un supuesto devenir erróneo de ciertos propósitos deconstructivos, responde justamente a estos devenires impensados, esa mezcla de azar y necesidad de la que habla

materializado –¡por fin!– en la técnica. Logocentrismo técnico cuya “virtud” es deconstruir la clásica oposición *logos-techné*, presente de Platón a Heidegger, para luego volver a reconstruir la actividad de un logos que pre-establece tiempo y espacio desde su anterioridad técnica. El *logos* se hace *hijo* en la técnica: tiempo y espacio son entonces el despliegue de lo que la técnica produce como apertura, sustrayéndose esta última de aquello que se da justamente como tiempo y espacio. Así, Stiegler asegura que la *différance* es la técnica. Pero lo que él olvida es que la *différance* no es otra cosa que deconstrucción del logos. Por lo tanto, la técnica misma y, sobre todo, la tecno-logía, entran ellas mismas en un proceso de deconstrucción que las antecede. Hay un otro de la técnica. Y ese es el problema de Stiegler: creer que se puede fijar un reposo a la *différance* (más que una identidad, una indicabilidad). Sobre esta crítica, cfr. CELEDÓN, G. *Philosophie et expérimentation sonore*. L'Harmattan, París, 2015, capítulos 4 y 5. Sobre las cuestiones stieglerianas recién mencionadas, digamos que atraviesan toda su obra, pudiendo encontrar sus bases principalmente en los tres tomos de *La técnica y el tiempo*, publicadas en castellano por la editorial Hiru: 2002 (Vol. II), 2003 (Vol. I), 2004 (Vol. III). Sobre la *différance* como tecnología, STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo II. La desorientación*. Hiru, Barcelona, 2002, p. 369.

Derrida en *La différance*⁵. Pues se afirmará en este texto no un constructivismo de la deconstrucción, sino una necesidad ocasional de construcción en los quehaceres deconstructivos, subrayando que toda construcción es en efecto deconstruible y no destruible u opuesta a la deconstrucción. Dicho de otra manera: si eventualmente la deconstrucción se pone a construir, como *denuncia* Stiegler, es porque teoría y praxis de las prácticas constructivas son deconstruidas en el proceso. No tanto el edificio —como es el caso de arquitectos célebres, Franz Ghery o Peter Eisenman, entre otros tantos— sino lo que en la normalidad ha podido divulgarse bajo la noción de construcción, hoy, lo sabemos, vinculada a la catástrofe del negocio inmobiliario y sus expectativas de mundo y porvenir. En este sentido, toda deconstrucción de la construcción no es la oposición de la primera a la segunda. Menos la desaparición de esta última. Es introducir en lo constructivo lo inesperado, lo que quiere decir, a fin de cuentas, introducir lo político en toda construcción.

Por otro lado y de todos modos, lo que Stiegler denuncia bajo el nombre de “construcción” es sin duda un problema a tomar en cuenta. Podríamos llamarlo también —o mejor— la “normalización”, el “apropiamiento”, la “capitalización” de la deconstrucción. Procesos frente a los cuales no basta simplemente oponerse, sino, lo propone muy bien Stiegler,

⁵ “Si hay cierta errancia en el trazado de la *différance*, ésta no sigue ni la línea del discurso filosófico-lógico, ni la de su revés simétrico y solidario, el discurso empírico-lógico. El concepto de *juego* está más allá de esta oposición, anuncia, en vísperas y más allá de la filosofía, la unidad del azar y de la necesidad en un cálculo sin fin” (DERRIDA, J. “La *différance*”, en *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, p. 7. Traducción mía).

hacerles frente deconstructivamente bajo la forma, justamente, de la deconstrucción de la deconstrucción. Pero agregaría que este normativismo derrideano que se hace aparecer hoy (casi) por doquier, no es, con extrema precisión, una simple cuestión de epígonos. Es también —y por sobre todo— una cuestión que atañe al funcionamiento actual de la academia, ahí donde Jacques Derrida ha podido ser aceptado dentro de una *Historia de la Filosofía* y en donde, más que epígonos, son *expertos* filosóficos los que se dan el *derecho justo* de *decir* Derrida, en la medida en que ellos, dada su experticia, padecen la creencia de tener el saber-poder ubicar los nombres —y con ello las formas y contenidos— filosóficos.

Diré así que el constructivismo derrideano que da dolor de cabeza a Stiegler —pero a mí también, bajo la fórmula, mejor, del normativismo— no es sólo efecto de sectores *fans* de Derrida. Es también efecto del retorno escolástico de la filosofía, ahí donde Derrida ha parecido ser un autor. Un autor que en tanto lee a Heidegger, Hegel, Freud —un autor entonces que lee y escribe difícil, como si la *Historia de la Filosofía* fuese algo exclusivamente “difícil”— ha podido despertar el tan despreciado arribismo intelectual de un grupo de operadores escolásticos disfrazados de demócratas y libertarios cuyo único objetivo es limitar toda labor intelectual y artística.

De ahí que deconstruir la deconstrucción siga siendo hoy lo que ella se ha propuesto: deconstruir la filosofía. El llamado de conciencia que hace Stiegler —deconstruir la deconstrucción— es de alguna manera, al menos para mí, un

llamado a su inconsciencia: seguir deconstruyendo. Sin concesión. Pues quizás corremos el riesgo de deconstruir nada más que la deconstrucción, como si ella fuese algo, una actividad clara, ubicable. En otras palabras, el riesgo de convertirla en objeto y dejarla cada vez más presta al operativismo intelectual.

En lo que sigue, el texto se dividirá en apartados que consideran un número determinado de cuestiones que considero importantes en relación al texto citado de Bernard Stiegler.

Deconstruir la deconstrucción en nombre de la amistad — la democracia

Es en nombre de la amistad —y la fidelidad— que Stiegler asume una deconstrucción de la deconstrucción. Pero inmediatamente esa amistad toma la forma del límite. Decía Stiegler: “siempre tenerse en los límites de la deconstrucción —que es limitada como todo *lo que es*, es decir: como todo lo que, destinado a devenir, está *también destinado a revenir* precisamente en la experiencia de sus límites”. Tres afirmaciones fundamentales:

1. Ser amigo de Derrida es tenerse en los *límites* de la deconstrucción.
2. La deconstrucción tiene por ende límites.
3. La deconstrucción *es*.

Diré que estas afirmaciones *no se tienen* precisamente en los límites de la deconstrucción. Pero quizás eso es ir un poco apresuradamente. En primer lugar porque Stiegler abre aquí una reflexión importante, a saber, la de los límites de la deconstrucción, esto es, la necesidad de plantearse qué es y qué no es la deconstrucción y, más incisivamente, si lo que se hace hoy bajo el nombre de deconstrucción permanece realmente deconstructivo. En segundo lugar, porque plantearse estas cuestiones no es algo simple, es una relación inmediata y diferida a la aporía, condición de esta reflexión a la que se nos invita y que nos permite concluir, justamente, que Stiegler no se tiene en los límites de la deconstrucción.

Conclusión en sí misma aporética en la medida en que este texto que aquí se escribe no podría afirmar la no-tenencia de Stiegler a no ser porque de cierta manera reclama unos *límites distintos* para la deconstrucción. Así, la fórmula de esta aporía puede escribirse de esta manera: el límite de la deconstrucción es lo ilimitado —como su posibilidad es lo imposible, como su perdón es lo imperdonable...⁶ De modo que al decir que Stiegler no se tiene en los límites de la deconstrucción, se dice que no se tiene en los no-límites de todo límite.

⁶ Leemos así en *Psyché: Inventiones de l'autre* (Galilée, Paris, 1987, p. 26-27, traducción mía): “El peligro para una tarea de desconstrucción, sería más bien la *posibilidad*, y el convertirse en un conjunto disponible de procedimientos regulados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la desconstrucción, de su fuerza y deseo, si es que ella los tiene, es cierta experiencia de lo imposible: es decir, [...] del *otro*, la experiencia del otro como invención de lo imposible, o, dicho de otro modo, como la única invención posible”

Pues a decir verdad, Stiegler, quien reclama el debate en nombre de la amistad, inyecta límite a la deconstrucción *en nombre del ser*. Dice, lo hemos advertido: la deconstrucción *es*. Y en tanto que es, tiene límites, pues todo lo que es, dice, tiene límites. Preguntamos acá: ¿no se esforzó Derrida, *en toda su obra*, por pensar el ser como una época –una anécdota– en el trazado de la *différance*?

Y sin embargo, el pensamiento del sentido o la verdad del ser, la determinación de la *différance* en diferencia ontológica, la diferencia pensada en el horizonte de la cuestión del ser, ¿no es todavía un efecto intra-metafísico de la *différance*? El despliegue de la *différance* no es quizás solamente la verdad del ser o de la epocalidad del ser. Sea quizás necesario intentar pensar este pensamiento inaudito, este trazado silencioso: que la historia del ser, cuyo pensamiento compromete al logos greco-occidental, no es en sí misma, tal como se produce a través de la diferencia ontológica, más que una época del *diapherein* [...] la *différance*, de una cierta y extrañísima manera, más ‘vieja’ que la diferencia ontológica o que la verdad del ser. A esta edad podemos llamarla el juego de la huella [*trace*]. De una huella que no pertenece más al horizonte del ser, sino cuyo juego porta y bordea el sentido del ser: juego de la huella o de la *différance* que no tiene sentido y que no es. Que no pertenece. Ninguna estabilidad, como ninguna profundidad, para este tablero sin fondo donde el ser es puesto en juego⁷.

⁷ DERRIDA, J. “La *différance*”. Op. Cit., p. 23.

El asunto es grave: lo que retorna, con Stiegler, es el ser⁸. El límite se transforma entonces en una invalidación *a priori* – una invalidación de sentido común– a las pretensiones de la deconstrucción, a saber, desbordar la escena ontológica para considerar espacialidades y tiempos inauditos o al menos difirientes, operación en una dimensión que no es la del ser, que no se despliega según la codificación del ser. Bastaría con sacudir este u este otro texto de Derrida para sin dificultad encontrarnos con la afirmación siguiente: la deconstrucción no se corresponde con ninguna decodificación del tipo ser/ente y, extendiendo, condición/condicionado⁹.

⁸ Lo que retorna, es decir, *le revenant*, el espectro, elemento de la alteridad y de la posibilidad de lo imposible que es la democracia (Cfr. DERRIDA, J. *Spectres de Marx*, Galilée, París, 1993). No lo trabajaremos en este texto, pero las afirmaciones de Stiegler son bien duras no sólo para la deconstrucción, sino para la filosofía, para la filosofía en un sentido derrideano. Se pueden, con ella, con esta crítica stiegleriana, concluir directamente proposiciones como ésta: la justicia es la vuelta –la *re-venida*– del ser. La restitución del campo ontológico a través del reconocimiento de un campo de condiciones sustraído al campo ontológico pero que, en su sustracción, lo permite, lo posibilita y le da incluso *su* imposible y su infinito.

⁹ ¿Hasta dónde se escuchará esta fuerza del pensamiento deconstructivo? Es necesario preguntarnos por la sensibilidad ante las afirmaciones filosóficas, por el acto de la lectura, por la forma en que el texto deconstructivo se lee –en muchos casos– desde la eterna comodidad de los prejuicios eternos y de la fijación controlante de las condiciones. En este sentido, proposiciones que afirman el devenir o la esencia metafísica de la deconstrucción, no hacen sino obviar la tarea profunda que el pensamiento de Jacques Derrida pone en marcha: actividad fuera de una historia del ser, de la diferencia ontológica, del ser como tal: horizonte, fondo, motivo, presencia. Y es justamente el desprecio y la obviedad hacia esta tarea, el prejuicio inmediato que actúa sobre ella, lo que permitirá a ciertos académicos tradicionales o supuestamente vanguardistas y de avanzada, introducir a la deconstrucción en un ejercicio limitado, en un referente que permita la claridad de los intercambios y las posiciones dentro del juego de los conocimientos. En el mejor de los casos, ponen la atención en cierta verificación de un desgaste, como si, efectivamente, la deconstrucción “lograse” finalmente una presencia, como si se saliera de la suspensión, como si llegase al final de su *époché fenomenológica*. No hay sino ausencia de sensibilidad, puro deseo de normalización. No se escuchan las tareas (cada vez) más importantes de la deconstrucción, sin las cuales no podría haber precisamente una deconstrucción de la deconstrucción. Y con las cuales sólo podría haber una radiografía, una presencia, un diagnóstico, una realidad, un real, una evidencia,

De ahí, subrayo nuevamente, la gravedad del asunto: Stiegler pone un freno a las reflexiones derrideanas. Y tal freno se fundamenta en un pensamiento de la condición, transcendental-material, que valida —sólo ella— la interlocución, el debate y, en definitiva, la vida, la vida en el mundo. Dicho de otro modo: para entrar en el debate (para entrar en la vida), Stiegler nos sugiere en todo momento que no sólo se deben fijar límites, sino que, por sobre todo, *reconocer* los límites, *entrar* en la lógica del límite, *hacer hablar* a los límites, hacer lo ilimitado *según* el límite, dentro del límite, nuestro límite.

La amistad es aquí, entonces, el compartir límites. El don, el don mismo, es el límite, y el deseo de la deconstrucción, con Stiegler, será hacer lo-más-imposible-posible. Pero sabemos, con Derrida, que lo imposible es justamente aquello que no tiene relación al límite, que no está en los límites del límite: no es un imposible que el límite puede reconocer desde siempre, no un imposible que está en él y por él, sino un imposible como alteridad radical, como torsión y deconstrucción del límite mismo: deconstruir la

un fuera-de-juego, un tope, un límite en la deconstrucción. Por el contrario, lo que este texto intenta afirmar es que una deconstrucción de la deconstrucción sólo podría llevarse a cabo justamente en esa dimensión en donde no se reconoce ningún límite que, hundiéndola o clavándola en la tierra, nos de claridad sobre la posición o el ahora de una deconstrucción. Lo mismo podría decirse no sólo de Stiegler, sino también de Jacob Rogozinski y la idea de *incorporación* de la metafísica —por el duelo— en la deconstrucción derrideana (ROGOZINSKI, J. *Cryptes de Derrida*. Lignes, Paris, 2014). Pues insisto: sería mejor acentuar aquello que, en este caso, resiste a la incorporación, a la absorción de la metafísica, aquello que en el duelo incorpora la distancia, la diferencia o la *différance*: la herencia como desvío sin fin. Por ello no se trata simplemente de resistir a decir algo fijo sobre la deconstrucción. Se trata más bien de decirlo deconstruyendo el decir mismo que lo dice, esto es, dejándose caer en la en la pluri-materialidad de la *différance*.

deconstrucción es justamente deconstruir los límites de la deconstrucción. A eso apunta el ‘se’ del *deconstruirse*, ‘se’ que anunció el mismo Derrida hace varios años:

“La desconstrucción tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad. *Ello se desconstruye*. El *ello* no es, aquí, una cosa impersonal que se contrapondría a alguna subjetividad egológica. *Está en desconstrucción* (Litttré decía: ‘deconstruirse... perder su construcción’). Y en el ‘se’ del ‘deconstruirse’, que no es la reflexividad de un yo o de una conciencia, reside todo el enigma”¹⁰.

‘Se’ que no apunta a un sí mismo, sino a los límites y los programas que posibilitan la fantasía de un ‘se’ como identidad y – fantasía de Stiegler – de un ‘se’ como entramado condicional de lógica pura, constructor de posibles e imposibles que dependen de él, sólo de él, que no se encuentran, por tanto, fuera. Decimos: deconstruir todo aquello que actúa como límite, hacer del límite *otra cosa*, fuera del campo de posibilidades que como límite limita, hacer entrar en el *diapherein* al límite y su otro. Dentro del límite, estar siempre ya fuera del límite, en un imposible que jamás será imposible como potencialidad infinita de lo que un límite propone.

Ahora bien, efectivamente es dentro de un contexto de amistad que aparece la cuestión de la deconstrucción de la deconstrucción. No sólo porque Stiegler así lo propone. No

¹⁰ DERRIDA, J. “Carta a un amigo japonés” en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones* conceptuales. Traducción de Patricio Peñalver y Cristina de Peretti, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 26.

sólo porque es a un amigo japonés a quien Derrida define la deconstrucción de acuerdo a este ‘se’ que se deconstruye. De alguna manera todo pasa como si el destino de este gesto – deconstruir la deconstrucción– fuese justamente un asunto de amigos. Pues se trata en efecto de la democracia, de la democracia como tal, de la democracia también de los saberes y las discusiones, de los conocimientos y las filosofías. Deconstruir la deconstrucción no es entonces algo que se tenga en ciertos límites que serían *proprios* de la deconstrucción: es más bien una urgencia por una torsión en la amistad, por una falta en la democracia. Y el punto es que entre Derrida y Stiegler no existe un problema de amigos, sino más bien un desencuentro radical sobre el pensamiento de la amistad y, por tanto, sobre lo que se espera de la política y la democracia. Leemos al final del capítulo cuatro de *Políticas de la amistad: L’ami revenant*, el amigo aparecido, fantasma:

...conservamos el derecho para marcar estratégicamente algo que no es ya asunto de estrategia: el límite entre lo condicional (los bordes del contexto y del concepto que encierran la práctica efectiva de la democracia y la alimentan en el suelo y la sangre) y lo incondicional que, desde el punto de partida, habrá inscrito una fuerza autodesconstructiva en el motivo mismo de la democracia, la posibilidad y el deber para la democracia de delimitar-se ella misma. La democracia es *el autos* de la auto-delimitación deconstructiva. Delimitación no sólo en nombre de una idea regulativa y de una perfectibilidad indefinida, sino cada vez en la urgencia singular de un *aquí y ahora*...¹¹

¹¹ DERRIDA, J. *Politiques de l’amitié*. Galilée, Paris, 1994, pp. 129-130.

El punto fundamental, aquí, es que la deconstrucción de la deconstrucción aparece efectivamente como un asunto que atañe a la democracia. Pero le atañe justamente desde el polo contrario desde donde Stiegler predica: desde lo *incondicional*. La auto-deconstrucción como límite no es (en) la fijación de los bordes y los contextos, (por) el reconocimiento, *en presencia*, de las condiciones. Por el contrario, es en la fijación de una incondicionalidad en la condicionalidad que sólo pueden aparecer los límites de la deconstrucción. Dicho de otro modo: puesto que hay límites y bordes, condiciones del ejercicio democrático, condiciones, diremos, de todo tipo, técnicas o tecnológicas por ejemplo, es porque hay, entonces, recurso a lo incondicional, a aquello que en el límite aparece sin límites y más allá de los límites. Sólo esto es la auto-delimitación de la deconstrucción, auto-delimitación que no es el reconocimiento de límites propios, sino la realización a través del límite de un *aquí-ahora*, punto que comprendemos como el acto deconstructivo que se realiza, que entra en la práctica, que se da límites para apostar, en esos mismos límites, por lo ilimitado o incondicional.

No olvidar, en este sentido, la problemática que abre *Políticas de la amistad*: entre la ley de la singularidad irreductible, la amistad siempre cuenta: “No hay democracia sin respeto a la singularidad o a la alteridad irreductible, pero no hay democracia sin ‘comunidad de amigos’ (*koina ta philon*), sin cálculo de mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos”¹². Ley de la aporía entre la

¹² Ibid. p.40.

condicionalidad y la incondicionalidad, ahí donde no manda una sobre la otra. Pues el que-hacer deconstructivo no es la oposición de lo ilimitado con lo limitado; es más bien lo ilimitado en el origen, esto es, en la fundación del límite. Y, por tanto, despojo de origen, despojo de fundamento, deconstrucción de la jerarquía y de la lucha por la jerarquía. La deconstrucción —el límite de la deconstrucción— no es sino el arrastre —en los límites— a lo ilimitado del campo abierto por los límites de un aquí-ahora. Es ello una democracia por-venir, la efectuación de un aquí-ahora deconstructivo, la inserción de una deconstrucción y de un incondicional por venir en una democracia contada o verificada, en cada una de sus partes, por una condición.

De esta manera, Stiegler quisiera poder referir la totalidad de los movimientos a una condición. Pero lo que ahí entra en falta es la neurosis de esta misma condición, como si la deconstrucción fuese una suerte de descubrimiento de todos los planos y los puntos descritos por la mente o la inteligencia de una condición; como si, finalmente, la deconstrucción fuese una potencia de la condición que habría de ser descubierta y actualizada. Pero justamente ese es el punto de la amistad *difiriente* entre Stiegler y Derrida: en el campo de potencialidades de una condición, deconstruir es hacer venir al inesperado, a aquel que no es potencia de la condición, aquel que no se puede contar *ni siquiera retroactivamente*, aquel que, viniendo, complica la contabilidad de la condición —la materialidad-lógica que permite el acto, el mundo, etc.

En otras palabras, la amistad no se deja comprender ni en los límites que podría imponer una diferencia ontológica, como tampoco en los que impondría una dinámica acto/potencia en pleno siglo XXI.

Pues con Stiegler la condición es la condición-común, el ser-en-los-límites, el *ser* condicionado. Es la condición la que hace el *ser* y cuenta cada uno de sus finitos e incluso de sus infinitos, siendo todo infinito el infinito de una cuenta particular (por lo tanto, de una proyección o de una perspectiva limitada). Límite de Stiegler: lo que la condición condiciona es el *ser*. Y el trazado de este límite conlleva la desautorización de la deconstrucción, impedida ahora de actuar y discutir a no ser que vuelva *responsablemente* a inscribirse en el plano ontológico, en el plano del ser, del ser-condicionado. Pero justamente es ese el camino menos deconstructivo de una deconstrucción de la deconstrucción.

Extraña amistad entonces la de las condiciones. El punto que marca la diferencia radical entre Stiegler y Derrida respecto de la amistad es la supresión, por parte del primero, de la alteridad a nivel de las condiciones y, por lo tanto, la supresión de la alteridad como tal. Por el contrario, toda deconstrucción desdobra la condición, diferenciándola casi instantáneamente de un otro que ya no sería *uno* de sus condicionados. Es justamente en este proceso de diferimiento sin fondo, es decir, sin condición última, el motivo o el trazo para un pensamiento de la amistad y, por tanto, de la configuración democrática.

Espectros de lo analógico

Lo que la universidad sin condición ignoraría es su dependencia de la técnica y lo que Stiegler llama una retención terciaria, nombre específico de lo que hasta aquí hemos trabajado bajo el nombre genérico de condición.

Las formas atencionales contemporáneas son radicalmente transformadas por las retenciones terciarias contemporáneas, es decir, en este caso, por las tecnologías analógicas y digitales. Esta transformación de las formas atencionales plantea la pregunta por una transformación radical de la universidad, en sí misma capaz de reconstituir el campo en donde el porvenir de la universidad podría abrirse de nuevo, es decir, *proyectado*¹³.

Antes que todo, ¿qué es una retención terciaria? Depende de la noción de finitud retencional.

Si la memoria *puede* industrializarse, es porque ella es tecno-lógicamente sintetizada, y si esta síntesis es originaria, es porque lo que define el *qué [qui]* es su *finitud retencional*: siendo su memoria limitada, esencialmente debilitada, radicalmente olvidadiza [...], debe ser suplida por soportes que no son solamente los medios para conservarlas, sino las condiciones mismas de su *e-laboración*¹⁴.

La memoria —y con ello la materia misma de lo transmisible, lo comunicable, el elemento de lo sensible y lo inteligible y,

¹³ STIEGLER, B. *États de choc*. Op. Cit., p. 251.

¹⁴ STIEGLER, B. *La technique et le temps 2. La désorientation*. Op. Cit., p. 16.

por lo tanto, el elemento mismo que conserva, produce y transmite la universidad— depende de los soportes. Esta dependencia es radical, pues apunta a la forma misma de la memoria, a la forma misma de sus productos y distribuciones. En otras palabras, tanto el *ser* como el *ser-así* de la memoria —y del elemento sensible-inteligible, del elemento conocimiento, esto es, del elemento propio de la universidad y lo universal— dependen de las formas, lógicas y alcances de los soportes. Y es aquí donde entra la retención terciaria, esto es, aquello que la conciencia retiene “en el curso de generaciones” y que “resulta de la individuación técnica”, “subdeterminando a las otras [retenciones primarias y secundarias]”¹⁵.

Se comprende: la retención, elaboración y la distribución del conocimiento, dependen en su elaboración no de la pura voluntad universitaria, sino, en primera instancia, de la lógica retencional de los aparatos técnicos. La construcción del conocimiento es posibilitada por la retención. Y la retención es, finalmente, una lógica técnica, una tecno-logía. Y esto incluye a la deconstrucción.

De ahí que la proposición stiegleriana “la deconstrucción es y por tanto tiene límites” se fundamenta en la convicción que afirma la *inscripción* de la deconstrucción, inscripción que

¹⁵ Página de Ars Industrialis. <http://arsindustrialis.org/rétention> Consultada el 10 de septiembre de 2015. Se define ahí lo que es una retención: “aquello que es retenido o recibido por la conciencia”. Y sus divisiones: a) Primaria: “lo que la conciencia retiene en lo inmediato” b) Retención secundaria: “retenciones primarias retenidas por vuestra conciencia” c) Retención terciaria: “...sedimentaciones (conscientes e inconscientes) que son acumuladas en el curso de generaciones y que constituye, a partir de ello, individuaciones colectivas”. Agrega al final: “R3 (R2(R1))”

depende, que está *condicionada* por las lógicas de las técnicas que la han posibilitado y la han documentado. No hay inscripción sin técnica y luego desenvolvimiento que no sea posible y posibilitado por esa técnica.

Es ese recuerdo el gesto amigo de Stiegler, esa devolución a la inscripción en la lógica del cuerpo material de la dinámica técnica. Cosa no menos cierta, de hecho. Pero cierta no en el horizonte de la certeza. Pues deconstruir-la-deconstrucción es con Stiegler trabajarla siempre, por decirlo de algún modo, en la conciencia de esta inscripción, no dejar de hacer deconstrucción desde la condición, desde el material técnico o la dinámica tecnológica que mueve al mundo. Trabajarla en la materia. Y es el desprendimiento o el olvido de esta “conciencia”, esto es, deconstruir como si la deconstrucción hubiese siempre existido, como si ella no se inscribiera en las entrañas de la tecnología que condiciona la existencia, como si ella hubiese saldado desde la eternidad la deuda con los dispositivos artefactuales que permiten la producción y la distribución del conocimiento y, por lo tanto, la existencia de la filosofía, la política, el espíritu, etc., aquello que, digamos, hace de la *différance*, para Stiegler, una cosa líquida, una cosa que se comienza a evaporar en el aire, que se hace idea.

Ya Stiegler había expuesto su posición frente a los diversos estados de la materia (Stiegler se confiesa materialista¹⁶), sometiéndolos a la injerencia técnica, como si la técnica misma se retirase de la materia o como si, finalmente, los

¹⁶ STIEGLER, B. *Philosopher par accident: entretiens avec Elie Düring*. Galilée, Paris, 2004, pp. 12-13.

estados de la materia no fuesen sino la proyección –el sueño o la fantasía– de la materia misma:

No creo en lo “inmaterial”: eso no existe. Es una palabra fácil que emplea gente a veces de primer plano, como André Gorz, y que designa de hecho estados materiales evanescentes, pero que permanecen, no obstante, como estados de la materia. No hay nada que no sea un estado de la materia. Y para producir estos estados evanescentes, es necesario mucho material: muchos aparatos¹⁷.

¿No hay posibilidad para aparatos evanescentes? ¿O líquidos? La suposición parece remitirse a la evidencia vulgar: los aparatos son duros, lo material es sólido, *pura* evidencia. Y es por la organización de la materia –la tecnología– que se pueden entonces lograr *estados de materia*, como si ésta se hubiese hecho inteligente o, dicho de otra manera, como si la historia del logos o del espíritu no hubiese sido otra cosa que la historia de la materia, que parte en la materia y termina en la materia.

Llamo *hipermateria* a un complejo de energía y de información en donde no es posible distinguir la materia de su forma [...] Y llamo *hipermaterial* a un proceso en donde la información –que se presenta como una forma – es en realidad un curso de estados de materia producido por materiales, por aparatos, por dispositivos tecnológicos en donde la separación de la materia y de la forma, aquí también, es algo totalmente desprovisto de sentido [...] no asistimos para nada a

¹⁷ STIEGLER, B. *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir. Entretiens avec Philippe Petit et Vincent Bonfems*. Mille et une nuits, Paris, 2008, p. 110.

una desmaterialización, sino por el contrario a una hipermaterialización: todo es transformado en información, es decir, en estados de materia por intermedio de materiales y aparatos [...] De esta manera, la materia deviene invisible. El problema no es entonces la inmaterialidad sino la *invisibilidad* de la materia...¹⁸.

Resumen: los estados de la materia son posibilitados por los materiales y los aparatos, siendo la materia, hoy, un invisible. La conclusión no sería otra: la materia misma de los materiales y los aparatos, es invisible. Y más aún: los materiales y los aparatos son invisibles. Y podríamos decir, *insensibles*; no ellos, sino imperceptibles para la vida, para nosotros y los estados de materia.

Esta invisibilidad de la materia no es algo nuevo. El éter de griegos y modernos (y la quintaesencia de los medievales) apuntaba exactamente a lo mismo: una materia invisible que permitía la circulación de los elementos. Para Aristóteles el éter era un quinto elemento, la materia perfecta, supralunar, bajo la cual existían los elementos inferiores que, en efecto, se transformaban, esto es, cambiaban de estado¹⁹.

¹⁸ Ibid. pp. 112-113.

¹⁹ Cito una breve frase que encontré, de Pierre Boyancé: "Es que la oposición de calor y frío se le presenta [a Aristóteles] como una de estas oposiciones que, al contrario del mundo del éter, definen el mundo de los elementos inferiores, este mundo inferior en donde los elementos mismos y sus propiedades se transforman los unos en los otros" BOYANCÉ, P. "Note sur l'éther chez les pythagoriciens, Platon et Aristote" en: *Revue des Études Grecques*, Tomo 80, fascículo 379-383, 1967, p. 207-208.

Porque, en efecto, ha quedado establecido anteriormente que hay un principio de los cuerpos a partir del cual está constituida la naturaleza de los cuerpos que se desplazan en círculo [el éter] y que otros cuatro cuerpos {se forman} mediante los cuatro principios, de los que decimos que hay un doble movimiento, el movimiento a partir del centro y el movimiento hacia el centro; que, siendo éstos {un número de} cuatro, fuego, aire, agua y tierra, el que superpone a todos ellos es el fuego, y el que subyace {a todos}, la tierra; y que {hay otros} dos que guardan entre sí la misma relación que aquéllos [...] Por consiguiente, la totalidad del mundo {situado} en torno a la tierra está constituido por estos cuatro cuerpos [...] Ahora bien, este {mundo} está necesariamente en contacto inmediato con las traslaciones superiores, de modo que toda su potencia está gobernada desde allí: en efecto, aquello de donde {procede} el principio del movimiento para todas las cosas hay que considerarlo la causa primera. Además, aquel movimiento es eterno y no tiene fin en el espacio, pero siempre [se mantiene] dentro de un límite, estos cuerpos {de aquí}, en cambio, se hallan todos confinados unos respecto de otros en lugares bien determinados²⁰.

Asimismo –saltándonos la quintaesencia medieval– la física moderna no abandonó el éter: su formulación se oponía a la idea de una transformación material ocurriendo en el vacío, oposición que también detentaba Aristóteles, como si el éter fuese finalmente el contrario del vacío. Al menos, la proposición de una materia “invisible” que soportaba y permitía las transformaciones materiales era el caso, entre

²⁰ ARISTÓTELES. *Acerca del cielo y Meteorológicas*. Traducción de Miguel Candel, Ed. Gredos, Madrid, 1996, p. 247-248, (239a 12-28).

otros, de Newton, Tesla, Fresner —al contrario, por ejemplo, de Einstein o Heisenberg.

¿No habrá, por parte de Stiegler, una eterización de la *différance*? ¿los materiales o aparatos que permiten los estados de la materia, no encuentran, con él, con el *new-age* técnico, su materia en el éter? De los grandes computadores a los pequeños microchips, la tecnología — y uno de sus discursos, precisamente el que toma su nombre — parece identificarse cada vez más con una materia inteligente cuyo material no se corresponde a los elementos transformables, sino parece asemejarse a esa materia invisible de traslaciones perfectas.

De ahí que la licuefacción de la *différance* que Stiegler denuncia en las prácticas de la deconstrucción, puede ser leída de manera totalmente inversa a un devenir-metafísico: es ya el diferimiento contra la eterización proyectiva de ciertas filosofías de la técnica que se apresuran mucho en sus proposiciones y conclusiones. Es una transformación material que difiere *de* los materiales y no exclusivamente *por* los materiales.

Por ello y por mi parte, una licuefacción de la *différance* es preferible a su eterización. Eterización que de hecho puede describir tanto el estado material de las propuestas de Stiegler como el de la metafísica académica que quiere asemejarse a la especulación financiera y a las dinámicas del mundo empresarial. Y a este punto, no sólo habría que decir con Stiegler que la condición de la universidad es la dinámica técnica, sino que, menos idealmente, la condición

universitaria es hoy el formato etéreo-especulativo que se desprende de la coalición técnico-económica que la filosofía auto-llamada oficial celebra como retorno actualizado de lo metafísico. La condición técnica universitaria, el impacto digital, es hoy absorbido, por parte de las políticas del conocimiento y la filosofía acorde a ellas, como materialización de la metafísica clásica, como *presencia* y *resurrección* de la entelequia, como logro técnico de la entelequia misma que, aprovechando el aparente espacio digital infinito, desprecia, ignora y omite los contenidos, las formas diversas, las proposiciones, las subjetividades, las creaciones, etc., que se juegan cada vez que se sube un conocimiento al ciber-espacio. Este desprecio-ignorancia-omisión no ocurre sino por la creencia renovada de un espacio trascendental que es absolutamente compatible a las frecuencias y los deseos de las nuevas tecnologías, en donde no sólo el llamado ciber-espacio, sino más bien el campo y el fuera-de-campo generalizados de una percepción in-material y etérea que se viene desprendiendo de hace décadas desde los modos de funcionamiento de las tecnologías informáticas y hoy digitales, despierta la vieja idea de un mundo supra-sensible que si bien parece percibirse, su percepción no indica más que su existencia inteligible.

El punto es políticamente importante, pues no sólo en la universidad y el mundo de los conocimientos, sino que en muchas otras prácticas, viejas y nuevas, que se desarrollan con mayor o menor fuerza y prolijidad en el mundo digital, la aparente democracia que se predica y se cree estar

desarrollando –accesibilidad, libertad de expresión garantizada, comunicación sin trabas, alcance espacio-temporales inéditos– no es sino eso, apariencia, pues en tanto se celebra la existencia de una espacio trascendental que se deja vagamente percibir a través de sus frecuencias y actos de magia inmatriciales o etéreos, nada de lo que circula parece importar sino en tanto, justamente, circula y nutre la supra-sensibilidad que ordena hoy el mundo.

En este ambiente, diremos, la deconstrucción –pudiendo incluso cambiar sus nombres– encuentra nuevas formas y nuevas configuraciones a deconstruir. Y no se trata de negar las condiciones materiales y comunicativas que las nuevas tecnologías abren. Se trata más bien de deconstruir la reproducción en curso de los motivos tradicionales de la política y del pensamiento a los cuales la deconstrucción siempre se abocó.

Entonces aquí la propuesta de este escrito: la deconstrucción no se inscribe hoy en un formato digital, es decir, no está condicionada por lo digital sino de un modo bastante singular, diferente a lo que propone Stiegler, en tanto ella deconstruye lo digital mismo en tanto pura aspiración al logos, esto es, centrismo-digital como logocentrismo, como des-materialización, como superación de lo sensible. Esta deconstrucción implica ciertamente una deconstrucción a la deconstrucción misma, en la medida en que, si bien la deconstrucción no tiene padre ni operador ni fecha de nacimiento, *inscribe* su nacimiento y despliega sus sensibilidades en una época analógica.

Es sabido que en *Mal de Archivo*, Derrida anuncia que el psicoanálisis no será el mismo en la época de los correos electrónicos, de internet, en la época, en definitiva, de la digitalización de los envíos²¹. Del mismo modo, agregamos, la deconstrucción no será la misma con la aparición de lo digital. En el mundo analógico, la escritura tiene de alguna manera una vida más palpable, la magia transductiva llega *a* y parte *de* un puerto de inscripción y, por lo mismo, no dejaba sensibilizarnos frente a la inscripción en la materia misma, en el rollo de cera, en el papel, en la cinta magnética –la inscripción tiene protagonismo, es, metafóricamente hablando, sujeto y objeto.

Hoy esto cambia radicalmente en la medida en que son otros los aparatos los que sostienen y posibilitan la escritura, no inscribiéndola en tal o tal soporte, sino manteniéndola en el puro aire de la decodificación de las señales, en la interacción de los receptores y proyectores, en *el entre* de un punto material y otro: en lo que podríamos llamar las propiedades vocales o lingüísticas de la materia. Podríamos también decir: la escritura se confunde con la lógica comunicativa de los poros intelectuales o intelectualizados de la materia, dejando de ser esta última el soporte y el canal de las transformaciones de la señal (la transformación de la señal era la transformación de la materia misma) para pasar a ser, hoy, una transformación a códigos binarios o, en sentido amplio, transformación a lenguaje. Hay así una primacía y un

²¹ “Esto significa que en el pasado el psicoanálisis (no más que muchas otras cosas) no hubiese sido lo que fue si el Email, por ejemplo, hubiese existido” (DERRIDA, J. *Mal d’archive*, Galilée, Paris, 1995, p. 34).

retorno del logos. Logos aplicado, logos que transforma, que hace volver las cosas –las formas y las materias– a sí mismo.

En este sentido la deconstrucción abrirá una relación diferente con ella misma y con lo que podríamos llamar el pensamiento activo de la archi-escritura. En otras palabras, la proyección –compleja– de la archi-escritura como esfuerzo de pensamiento que moviliza a la deconstrucción, será *sentida* de manera diferente, activará otras mezclas en nuestros sentidos, otorgará otra dinámica y otra velocidad a los movimientos crujientes del pensamiento.

Así, el paradigma analógico de la escritura se inscribe en la sensibilidad misma de Jacques Derrida, dejando huella en su escritura y en la proyección sensible-mental –proyección que se deconstruye– de la archi-escritura. O: la deconstrucción, tal como la hemos leído, tal como la hemos aprendido, está transida por lo analógico. Huella de la huella: huella analógica en la escritura. ¿No aprendió Derrida a escribir de manera analógica? ¿No es su muerte el fin de la escritura analógica y el comienzo de la escritura digital? ¿pero no es él, también y por sobre todo, ambas cosas, como si un Derrida digital estuviese desde siempre hablando al oído a un Derrida analógico?

El punto fundamental es que todo esto es un ejemplo radical para comprender la escritura en Derrida: ésta es la diferencia irreductible –la *différance*– entre una escritura analógica y una escritura digital. Entre una escritura y otra, entre tipos de escritura. Dicho de otro modo: en un mundo en donde lo digital ha prácticamente reemplazado lo analógico, la

escritura no se deja circunscribir ni en lo analógico ni en lo digital. Y es esta falta de circunscripción lo que parece, al tacto de Stiegler, licuarse, diluirse, volverse metafísico.

Arriesgaría las siguientes hipótesis: Bernard Stiegler no somete a reflexión los devenires de la deconstrucción (su devenir-líquido) en función de los cambios técnicos sino que, muy por el contrario, *exhorta* a la deconstrucción a pensar su dependencia técnica, como si se tratase de un asunto de deber y no de acontecimientos. Dicho de otra manera: para él la deconstrucción ha permanecido igual, no está a la altura de los cambios técnicos y menos del pensamiento que ellos evidencian, el de la técnica como condición o anticipación de lo que es, olvidando que, incluso por las teorías que él defiende, la deconstrucción ya ha cambiado, ha sido ya removida. De ahí se arriesga una segunda hipótesis o tesis: más que actualizarse —lo que para Stiegler significa inscribirse en el ámbito del ser y reconocer que la técnica es la anticipación como tal—, la deconstrucción no abandona su pasado analógico, sino que lo asume como espectro, espectro *en* lo digital, espectro que, como tal, hace *re-venir* a todas las técnicas, registradas y no registradas en la historia, en un presente técnico, deconstruyendo desde ya una *presencia* técnica, una presencia dentro de la logicidad y la dinámica técnicas. De donde la deconstrucción, lo avisábamos, no sólo abandona su inercia de analogía viva, tomando “conciencia” de lo digital a la base, sino que también, por sobre todo, deconstruye lo digital a partir de la *tracce* técnica que no responde, digo, a un *presente técnico*, sino que *en* la técnica, anticipando la técnica. No deconstruir lo digital desde lo

digital o digitalmente, sino introduciendo la espectralidad de las máquinas muertas, de las técnicas muertas y olvidadas — pero también de las técnicas futuras— en el supuesto *presente* técnico²².

Entre una inscripción analógica y una inscripción digital no sólo hay un cambio de dinámicas, sino también de percepciones sobre lo material. La escritura analógica es ciertamente una relación a la inscripción material que en lo digital parece diluirse en un juego inmaterial. Hoy, tal juego se confunde precisamente con la inmaterialidad o el éter digital, achatando las revoluciones, haciendo comunicable a Derrida, esto es, confundiendo a la deconstrucción con las características propias del cotidiano digital en tanto este último, con su poder de hacer todo digitalizable, digitaliza la deconstrucción misma, incluso al punto de hacernos creer que digitalizar es deconstruir —en la misma medida que se piensa hoy, respecto a Deleuze, que digitalizar es desterritorializar.

¿Qué es, en este sentido, deconstruir la deconstrucción?

En primer lugar, introducirnos en una deconstrucción de lo digital. Sabemos que la deconstrucción actúa *dentro* y esto significa que no es una nostalgia analógica el lugar de partida, sino el mundo digital mismo, en tanto ya está anclado, en el

²² No sólo los espectros técnicos, sino todos los espectros que revienen. No hay una línea de espectros políticos, otra de espectros técnicos, otra de espectros filosóficos. La deconstrucción como indeconstructibilidad de la justicia es siempre la movilidad de las líneas y por tanto la puesta en relación de singularidades cuya juntura escapa al logos. Hamlet dialoga con el fantasma de una piedra.

fondo, en las bases, mundo en donde lo analógico es fantasmal o se fantasmiza y que, por lo mismo, fantasmiza a Derrida. En segundo lugar, se trata de seguir la pista de una deconstrucción que no ha dejado de deconstruirse, que ha nacido deconstruyéndose y en donde ese deconstruirse antecede a la deconstrucción misma. Es esta pista – huella, *trace*, trazo – la que cambia su status técnico. Agrega hoy lo digital. Quienes de alguna manera hemos crecido leyendo a Derrida en la página web de Horacio Potel, hemos estado ya deconstruyendo la deconstrucción. Hemos elaborado ya una sensibilidad a una puesta escritural digital, sin número de páginas, convertible a pdf, transmisible²³. La página *Derridex*, hoy, extremadamente útil, nos muestra a un Derrida *linkeado* a sí mismo, pero también *linkeado* al resto de la comunidad²⁴. En otras palabras, lo digital nos presenta un Derrida accesible. Y es justamente esa accesibilidad la que debe encontrar el movimiento de su propia deconstrucción. No porque Derrida no deba ser accesible, sino porque los modos de accesibilidad no se deben dar por sentados y porque, lo sabemos, jamás se accede al acontecimiento o a lo

²³ <http://www.jacquesderrida.com.ar>. La página de Horacio Potel es un fantasma digital, un fantasma que circula en la web. Muerto no por circunstancias técnicas ni tecnológicas, sino por causas económico-políticas: clausurada por leyes de propiedad, leyes que ciertamente han existido antes de lo analógico y lo digital. Habría que dedicar una contundente reflexión a los intereses económico-políticos que gobiernan los usos de las tecnologías. Muy por el contrario a Stiegler y sus influencias, Gilbert Simondon principalmente, un sinnúmero de hechos testimonian la fuerte injerencia de factores económicos y políticos en la evolución de los objetos técnicos. A estas fuerzas hay que sumar unas tantas otras. Y es justamente eso lo que resume la disputa que este texto intenta circundar: las fuerzas de las que hablaba Nietzsche *involucran* a las fuerzas técnicas, no dependen de ellas. O en los términos que aquí se proponen: la *différance* *difiere* las fuerzas técnicas de otras fuerzas. Stiegler insiste en colocar la fuerza técnica a la base del diferir de las fuerzas.

²⁴ <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0506091008.html>

otro de acuerdo a un protocolo que pretende encontrarlo o asirlo, sino a través de la distancia insalvable que impone el acontecimiento mismo. Hay que deconstruir a *Derridex*: no cerrar la página, sino hacer lo imposible digital. Tarea compleja toda vez que lo digital se presenta como el mundo de todas las posibilidades, como el infinito de posibilidades. He ahí que la deconstrucción entra al juego como la eterna indagación de lo imposible en lo digital, de la posibilidad bastarda e inexistente que existe en nuestro trato cotidiano con los aparatos digitales. Dicho de otra forma: desvirtúa a través de la venida de un otro-imposible la infinitud auto-complaciente que el mundo digital dice tener en sus manos para el porvenir.

De entrada, una mirada deconstructiva encuentra que las formas y formatos que este mundo promueve no están condicionados por lo digital mismo, sino heredados desde siempre. *Derridex* por ejemplo, no es sólo la digitalización de un itinerario derrideano, es también la digitalización de una antigua forma de estudiar, de hacer fichas, resúmenes, es decir, de comprender el conocimiento según una forma bien veterana del vínculo, según causas y efectos. Dicho de un último modo: la imposibilidad o más bien la infinitud que *pontifica* lo digital, no es sino el *discurso* de una tradición metafísica y escolástica que ha encontrado los medios para pensarse –decirse y sentirse– infinita. Como si a través de lo digital hubiese reencontrado un infinito perdido, el mundo supra-sensible olvidado. Y hoy digitalmente recuperado. Todo un universo entonces a deconstruir.

Apéndice – construcción.deconstrucción

Es precisamente el sueño de infinitud que acuerda lo digital con lo metafísico, uno de los motivos por los cuales la deconstrucción adquiere cierta forma constructiva, escandalosa al parecer de Stiegler.

Pero si llegase a accionar –y creo que así será– el tratamiento de temas constructivos, a saber, por ejemplo, el de forma, plan, idea, diseño, etc., no es por un asunto de desgaste y rendición filosófica. Es, más bien, porque la fragmentación social encuentra en sus bases formas de dislocar a los conjuntos y a los individuos. La fractura social, se dirá, puede ser descrita como un proceso de deconstrucción operado a partir de una lógica político-económica que parece abarcar todos los dominios de la experiencia en la medida en que, justamente, ella parte estableciendo cuáles son los límites de la experiencia. Y es ese matiz deconstructivo que aparenta tener el poder, hoy, lo que ha provocado ciertamente duras críticas hacia la deconstrucción en tanto operador de dominación fragmentaria de la realidad o, más bien, del cuerpo social. Entre ellos, por ejemplo, Žižek.

Pero sería importante aquí remarcar un hecho fundamental, yo diría básico: la deconstrucción es desde siempre la deconstrucción de su devenir-método como de toda repetición metodológica que se instale en su seno. La repetición no es rítmica: lo que se repite es lo incalculable, lo que llega a destiempo, en un tiempo inesperado, apareciendo en otra parte, con otro rostro, con otro afecto. La repetición

misma no es el circuito de un hábito maquínico o técnico que da vida a todo lo que es: es la repetición de lo que reviene incondicionalmente, un poco más abajo o arriba, segundos antes o después, tras miles de años o, incluso, después de la vida, ya en la muerte.

Si un operador de fragmentación deconstructiva ve los frutos de su operación en la dominación global, es la relación de causalidad que comienza a establecerse entre esta operación y sus efectos exitosos, lo que ha de ser urgentemente deconstruido. No podría haber éxito de la deconstrucción ni deconstructivistas exitosos. Pues el éxito no es sino la constatación de un contexto alineado a la base. Es el éxito, como se puede desprender de *Signature, événement, contexte*, la operación que instala al performativo como la versión móvil o articuladora del constatativo²⁵ —y no olvidemos que l'*Université sans condition*, ahí donde se busca la posibilidad ilimitada de deconstruir, opone el acontecimiento, la inventiva, la venida de lo incalculable a la producción del performativo, esto es, a la *repetición de la autoridad* que, diría, comparte con el constatativo²⁶. Inventiva como invención del otro en *Psyché*: no se inventa o no se construye sino lo que arriba; se prepara en la invención la venida o la llegada de un incalculable, ahí donde performativo y constatativo se

²⁵ O, más bien, el éxito como represión de iteración y postulación de la pureza performativa. Cfr. DERRIDA, J. "Signature, événement, contexte" en *Marges de la Philosophie*. Éditions de Minuit, Paris, pp. 365-393.

²⁶ Cfr. DERRIDA, J. *L'université sans condition*. Galilée, Paris, 2001.

confunden en el instante de esta invención, en tanto la ejecución crea su constatación en un tiempo indomable²⁷.

He aquí una respuesta a Stiegler: la deconstrucción no puede acceder a actuar en un contexto, no puede admitir un contexto. Ni bajo pre-texto. Pretexto de amistad, pretexto de democracia, pretexto de época, de contemporaneidad, de realidad. Y es por ello que, como tal, debe renunciar a toda posibilidad de ser. Debe seguir habitando aquella dimensión sin acceso, es decir, esa otra parte, otro lugar, *ailleurs*, lejos de las disputas y reconciliaciones dialécticas que incluyen a los elementos en el ser o en el no-ser (por ejemplo, lejos de las *condiciones universitarias* que hacen hoy de un escrito publicable o no publicable, conocimiento o no conocimiento, científico o no científico, etc.).

De esta manera, en estas *condiciones* de democracia fragmentaria y desigual, no es necesario oponer el límite y la condición, al modo de Stiegler. Es necesario deconstruir la imagen representativa, el conjunto de operaciones que constituyen la lógica misma del contexto o del programa general que hace de la democracia, del fragmento, de lo diverso, de la diferencia, etc., la fachada liberal de un fondo de cálculo sin piedad. El reverso de la publicidad fragmentario-liberal de nuestro mundo, está constituido por compañías de seguro y emprendimientos militares: mecánica de la metafísica y tecno-cientificismo de las divisiones que la deconstrucción, desde joven, se ha propuesto deconstruir.

²⁷ Cfr. DERRIDA, J. "Inventions de l'autre" en *Psyché. Inventions de l'autre*. Op. Cit., pp. 22 y ss.

Diremos así que la deconstrucción sí reconoce condición. Se trata de la materialización de toda operación contextual que se instala como operador de realidad y determinación de las existencias válidas y no válidas: es esa una condición no sólo universitaria, sino también una condición que hoy adquiere una forma determinada y efectos determinados que sí constituyen los límites de nuestro ahora y de la deconstrucción a ejercer. Pero esos límites no son los límites *propios* de la deconstrucción a no ser como lo deconstruible mismo, esto es, aquello que deconstruyéndose no garantiza la venida calculable del acontecimiento.

De modo que hoy la construcción puede tener esa apariencia de construcción. Y debido a las condiciones con las cuales se ejerce, condiciones que se deben de hecho a la condición tecno-digital²⁸, ese mundo de prédica infinita y práctica finita, la construcción aparece como un inesperado o un incalculable para sí mismo, no forzando ni solicitando entonces una deconstrucción de la deconstrucción, sino que, por el contrario, asumiendo en el devenir de su propia práctica el advenimiento de lo incalculable como deconstrucción de sí: advenimiento de lo constructivo en lo deconstructivo. Advenimiento bajo las condiciones de una democracia del seguro y de un mundo digital.

²⁸ De acuerdo a la misma lógica del choc que defiende tanto Stiegler, la arremetida de una tecnología no hace sino activar un ejercicio de construcción que se deja a la vez deconstruir: es la velocidad de la deconstrucción, la atención mental y afectiva a lo que pasa, a la venida de nuevas condiciones y al no-temor del cambio de condiciones y por lo tanto a su desarme, experimentación, inquietud de las condiciones mismas.

Ese efecto constructivo no es sino una deconstrucción cuya diseminación no se imagina a sí misma expansivamente, sino en la construcción de estructuras desprovistas de una noción de estructura, solamente erguidas para recibir la singularidad ciudadana. Para recibir la democracia siempre por venir. Pues se trata de una cuestión democrática: gobierno del *demos* y no gobierno de la cuantificación diferenciante del *demos*. Esta diseminación selectiva que opera hoy no hace sino crear un *demos* profundamente separado cuyas distancias tienen un valor que se da a especular diariamente, valor que no obstante se mantiene absolutamente quieto en la apariencia democrática de su movimiento inquieto. Es justamente la confianza en la especulación, esta fe renovada que siente cierta compatibilidad con las prácticas digitales, una forma de logocentrismo cuya deconstrucción no deja de pasar por una deconstrucción de la deconstrucción, esto es, la construcción de la diferencia y la recepción cotidiana de la democracia, ahí donde la construcción, hemos dicho, no es lo opuesto a la deconstrucción, sino uno de sus múltiples disfraces, de sus múltiples devenires, toda vez que lo necesite cuando los acontecimientos tomen tales o tales formas. Hoy, cuando un conservadurismo de marca mayor logra reunir las nociones de democracia, diferencia y movilidad bajo la condición y el control de la especulación –monetaria y científico-filosófica–, es decir, bajo la condición de un mundo supra-sensible, de un mundo verdadero, los devenires de la deconstrucción parecen justamente tomar una forma constructiva que puede materializarse, en un territorio sin lugar, a través de tal o cual singularidad digital, política,

artística que, suponiendo que la condición es efectivamente el suelo digital, la condición numérica, no lo hará sin deconstruir a la condición misma, arrancándole la certitud de pasado, presente, futuro y porvenir a lo digital mismo. Lo digital no es de suyo infinito ni ha logrado infinito, no ha conquistado el porvenir ni menos lo ha adelantado: lo infinito existe en él porque desconoce desde siempre lo que está porvenir. En la deconstrucción de este digital está siempre la posibilidad imposible del arribo de lo incalculable, de aquello que por imposible está fuera de toda posibilidad digital o numérica. Si el futuro llegó, la deconstrucción, viva *o* muerta, viva *y* muerta, tiene aún todo un porvenir.

ENTREVISTA

La democracia es la deconstrucción

Entrevista con Elisabeth Roudinesco por Javier Agüero Águila¹

Elisabeth Roudinesco es doctora en Letras, historiadora del psicoanálisis y psicoanalista. Se desempeña como directora de investigación en el Departamento de Historia de la Universidad de París 7 Diderot, directora de estudios de la Escuela Práctica de Altos Estudios de París-Sorbona y presidenta de la Sociedad Internacional de Historia de la Psiquiatría y el Psicoanálisis. Entre sus obras se cuentan: *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia* (1988); *Feminismo y revolución: Théroigne de Méricourt* (1989); *Diccionario de psicoanálisis* (en colaboración con Michel Plon, 1998); *¿Por qué el psicoanálisis?* (1999) y *El paciente, el terapeuta y el Estado* (2004). Su última publicación: *Sigmund Freud: en su tiempo y el nuestro* (2015), fue reconocido con el premio *Décembre* en Francia.

Javier Agüero: En el libro que usted publicó junto a Jacques Derrida el año 2001², usted habla al comienzo de dos momentos en su relación con la filosofía de Derrida. En primer lugar, usted habló de un momento más crítico y señaló que Derrida habría sido infiel a la tradición de pensamiento que pretendió deconstruir, que quiso deconstruir. Posteriormente, usted reconoce que Derrida hace hablar a los textos de un modo completamente diferente a lo que ellos mismos quieren expresar. Hay aquí,

¹ Entrevista realizada en septiembre del 2015 en París. Traducción de Carlos Contreras Guala y Javier Agüero Águila.

² DERRIDA J.; ROUDINESCO, E. *De quoi demain*. Fayard/Galilée, Paris, 2001.

podemos verlo, una naciente relación intelectual con Jacques Derrida, pero al mismo tiempo se intuye el inicio de una larga amistad.

Elisabeth Roudinesco: Leí a Jacques Derrida, antes de conocerlo, en la universidad en 1967, en el momento de la publicación de *De la gramatología* y de *La escritura y la diferencia*. Lo leí al mismo tiempo que a Foucault, Lacan, Deleuze. Leí el conjunto de todo este pensamiento. Estaba en la universidad, en la Sorbona, en Letras, lo he recordado hace poco en un diálogo con Marcel Gauchet³. Leí todo eso con mucho encandilamiento. Estaba en Lingüística y podemos decir, si usted quiere, que cuando participé en mayo del 68 fue verdaderamente por razones menos políticas que estructuralistas, es decir, después fue política por el encuentro con la revista *Action poétique*, pero el problema inmediato durante los años 60-68 era el cambio que deseábamos de la enseñanza de los estudios literarios en Francia. Era un periodo de academicismo espantoso, no teníamos el derecho a leer a los autores modernos, la literatura francesa era enseñada hasta Mallarmé, a Proust no se le hacía parte, etc. Era entonces un momento verdaderamente extraordinario. Todo esto hace que lea a Derrida en el mismo momento en que leía la lingüística moderna, es decir, Jakobson, Saussure, Lévi-Strauss y Lacan. Y enseguida, cuando ingresé al Partido Comunista, se abrió el debate sobre todos esos pensadores, a través de revistas de vanguardia como *Action poétique*,

³ “La pensée de 68 est-elle épuisée?” diálogo entre Elisabeth Roudinesco y Marcel Gauchet, recopilado por Nicolas Truong en *Le Monde*, 28 de julio de 2015. Disponible en internet: http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/07/28/l-heritage-de-la-pensee-de-68-est-il-epuise_4702049_3232.html

Changes, Tel quel. Entonces participo en todos esos debates, particularmente en 1972 en el coloquio de la abadía de Cluny organizado por el Partido Comunista, mejor dicho, por la *Nouvelle critique*. En ese momento diría que estaba mucho más próxima del estructuralismo clásico de Lacan y Lévi-Strauss que de Derrida. Para mí, en esa época, Derrida estaba ligado a la revista *Tel quel* que era absolutamente radical (después hay una ruptura entre ellos), era como un corpúsculo, un corpúsculo político. En ese coloquio de Cluny que reunió a derridianos, lacanianos y foucaultianos, yo más bien hice una crítica muy pesada a Derrida. Era bastante hostil por una parte al heideggerianismo de Derrida, pero no absolutamente. No formaba parte de las personas que acusaban a Derrida de haber desconocido el nazismo de Heidegger, no era eso. Yo era crítica de la idea de *mythos* y de *logos*, de la anterioridad de la escritura en relación a la palabra y era bastante crítica además, en la época, de su propia crítica a Lacan sobre la deconstrucción del significante. Me parecía, en ese momento, que si no había lo simbólico, si se deshacía el significante y lo simbólico, el riesgo era muy grande de disolver completamente la teoría. Entonces mostré en ese coloquio un informe bastante malvado contra Derrida y lo comparé, y ese fue mi error, con Carl Gustav Jung. Porque había en Jung, como en Heidegger, la idea del *mythos* anterior al *logos*. Fui demasiado severa. Derrida respondió en *Posiciones* con un manotazo, muy duramente, señalando que era necesario que yo revise mis posiciones, que no había comprendido nada de lo que él escribía. Eso era perfectamente exacto. Entonces me tocó llevar durante largo

tiempo la cruz de haber atacado a Derrida a partir de una posición que no era justa. Es decir, la comparación Jung/Heidegger existe, pero Derrida no había leído una línea de Jung, por lo tanto no tenía sentido. Durante años estuve completamente alejada de los heideggerianos-derridianos, lo que fue difícil. Sin embargo, un año más tarde conocí a Michel Pêcheux, que era un althusseriano, pero sobre todo me encontré con Louis Althusser, con el que, desde un principio, fuimos muy amigos. En ese tiempo yo era alumna de Gilles Deleuze (lo fui durante tres años) y seguí el curso sobre el *Anti-Edipo*.

Así ocurrió que en aquellos años me volví muy crítica del dogmatismo de Lacan, es decir, muy crítica de la evolución de Lacan. De todas formas yo misma era muy lacaniana en ese momento, pero incapaz de ser obediente (era miembro de la escuela freudiana de París). Durante muchos años llegué a ser amiga de Althusser y fue el primero que me dijo: “tu crítica de Derrida es ridícula”, ¡Me le dijo el mismísimo Louis Althusser! Yo tenía 28 años. Entonces, efectivamente, comencé a darme cuenta que había actuado un poco apresuradamente, que fue la pasión de la juventud y que había escrito cualquier cosa.

J.A.: Deleuze y Derrida se encuentran muy próximos en esta época.

E.R.: Gilles Deleuze se parece, en ciertos aspectos, a Derrida. Deleuze era crítico también del lacanismo pero eso no impidió que, al mismo tiempo, yo fuera muy crítica de mi

maestro Gilles Deleuze. En relación al *Anti-Edipo*, por ejemplo, estaba de acuerdo con la idea del que el complejo de Edipo no se sostiene y que era absolutamente necesario criticarlo. No obstante, no estaba de acuerdo con la idea de *rizoma* ni con la disolución de la función simbólica. Entonces Deleuze y Derrida tenían en común, de una manera muy diferente, la idea de disolución de la función simbólica, salvo que Derrida es mucho más freudiano que Deleuze. Dicho de otra forma, Deleuze quería en aquella época cambiar completamente la psiquiatría, el enfoque de la psiquiatría por el esquizoanálisis y en esto fue guiado por Félix Guattari.

J.A.: ¿Fue en esta época que conoció a Michel de Certeau?

E.R.: Sí. A partir del año 1975, con 30 años (junto con el importante rol que jugaron Michel Pêcheux y los althusserianos), comencé a pensar que era necesario salir de todos los dogmatismos. En aquella época consideraba que el teoricismo había invadido todos los dominios. Continué leyendo mucho a Foucault, a Derrida lo leí mucho también, era amiga con Althusser, pero lo que fue importante en un determinado momento fue la amistad con Michel de Certeau que era miembro de la Escuela Freudiana de París y, por cierto, tremendamente inteligente. Fue él quien me dijo: “Es necesario que salgas de todo esto y que te dediques a la historia”.

Yo siempre quise dedicarme a la historia, pero pasé primero por la crítica literaria, las vanguardias, el estructuralismo.

Entonces, entre los años 1975-1976, sentí que la aventura estructuralista, que la aventura lacaniana, en fin todo lo que había terminado (y que efectivamente había hecho grandes contribuciones) necesitaba de un balance crítico. En ese momento nadie había tenido la idea de hacer la historia del psicoanálisis en Francia, y fue Michel de Certeau quien me dijo que me lanzara a esta idea. Él había tenido la intención de hacerla pero a través de un libro colectivo con psicoanalistas. Después, en un momento dado, sostuvo que lo que faltaba no era un análisis colectivo sino un historiador que reúna los archivos. En ese momento las escuelas analíticas –yo venía de la Escuela Freudiana de París– estaban todas en crisis institucional y esto nos dio la idea de hacer una deconstrucción del dogmatismo psicoanalítico.

Y fue entonces cuando conocí a René Major. Después de haber publicado una gran cantidad de libros, René Major jugó un rol muy importante para mí (lo conocí en 1976) porque había creado el grupo *Confrontation*⁴, lo que fue extraordinario, porque Major, que era derridiano, muy próximo de Derrida, deconstruiría la sociedad analítica a través de *Confrontación*. Él se dio cuenta que yo quería dedicarme a la historia y me ofreció el terreno para hacerlo. En esta línea, *Confrontación* me brindó la oportunidad de encontrarme con los representantes de todas las sociedades analíticas y, particularmente, con todos aquellos que estaban

⁴ Nota de los traductores (N.T.): Movimiento fundado a mediados de los años 70 por René Major, Dominique Geahchan y Chantal Talagrand. Su objetivo era liberar del dogmatismo excesivo en que se encontraban por entonces las instituciones psicoanalíticas. A la fundación del movimiento siguió la aparición de una revista llamada *Cahiers Confrontation*.

en contra de sus propias sociedades y que tenían todos los archivos. Era cercana a ellos y había archivos para encontrar y profundizar. En ese momento, pues, me lancé a la historia del psicoanálisis. Publico el primer volumen de la *Historia* en 1982.

J.A.: Sin embargo, no es sino hasta la preparación del segundo volumen de la *Historia del psicoanálisis* que su relación con Derrida se estrecha, ¿es así?

E.R.: Exactamente. Debía entonces escribir el segundo volumen: La historia contemporánea. Y Derrida formaba parte de ella. El segundo volumen de la *Historia del psicoanálisis en Francia*: Foucault, Derrida, Deleuze, todos ellos habían contribuido. Estaban vivos en esa época. Foucault murió en 1984, no me encontré con él pero seguí su seminario. Probablemente es a quien más admiré porque era historiador. Encontré a Georges Canguilhem, encontré a todo el mundo, incluso a Lévi-Strauss.

El punto es que la preparación del segundo volumen en 1986 implicaba volver a ver a Derrida. Su historia debía estar escrita en la historia del psicoanálisis. Debo decir además que había madurado y comprendido que, en efecto, había cometido un error monumental en 1972. En 12 o casi 13 años tuve el tiempo de cargar mi cruz, de ser atacada por todos los derridianos, de haber sido la que no había comprendido nada, de haber sido criticada por Althusser. Él mismo Althusser en la época me presionaba: “Es importante

que te reconcilies con Derrida, él es muy amable. Es ridículo lo que has escrito. Es ridículo”.

Entonces, un día, gracias a René Major, acuerdo una cita con Derrida para entrevistarle para mi segundo volumen de la *Historia*. En ese momento ya había releído a Derrida, y mientras más lo releía más consideraba que lo que escribía era verdaderamente apasionante. Releí los textos que había criticado. Era una situación extraña, me había equivocado. Además, el hombre, en esa época, me parecía todavía mejor que antes, es decir, la evolución de Derrida me gustaba mucho. Porque me di cuenta también que no era tan heideggeriano. No me gusta mucho Heidegger, no es mi formación, reconozco al gran filósofo, pero no estoy de ese lado, yo estaba mucho más del lado de Foucault, de Canguilhem, de la historia de las ciencias, en fin, esas historias de deconstrucción de la filosofía griega. Admiraba mucho más a Pierre Vidal-Naquet, a Jean Pierre Vernant que jugó para mí un rol fundamental. Estaba más bien del lado de los historiadores. Derrida, no.

J.A.: ¿Cómo describiría la posición política de Derrida en esa época?

E.R.: Es importante decir que Derrida evolucionaba a posiciones mucho más socialdemócratas, contrariamente a Deleuze que era muy izquierdista. Yo nunca fui izquierdista. Era comunista, no izquierdista. Y era comunista porque amaba la revolución. Conocía muy bien la historia de la revolución francesa y era muy comunista debido,

precisamente, a la bella herencia de la revolución francesa y, después, de la revolución de octubre. Pero no era marxista en el sentido en que los althusserianos lo eran. No era eso. Era mucho más literaria, no era tan militante. Me gustaba mucho el Partido Comunista a causa de la *fête de la humanidad*⁵, a causa de la revista *Action poétique*, donde estaban todos los poetas comunistas, estaba Aragon, por ejemplo, que era muy conocido.

Políticamente, entonces, me sentía cercana a la evolución de Derrida hacia el reformismo. La deconstrucción es el reformismo. No es tan radical. La evolución progresiva de Derrida me gustaba mucho. Al comienzo cuando deconstruye a Lacan no me gustó, pero en seguida me di cuenta que tenía razón. Además era tan prodigioso en inteligencia, era completamente extraordinario. Por otro lado, era un tipo abordable, era simpático. Foucault no era simpático, no para personas como yo. Admiraba a Foucault, pero era difícil de abordar. Sólo había homosexuales en torno a Foucault, no había mujeres. Lo lamento, no había nada que hacer aunque he admirado a Foucault de modo considerable.

Pero digamos que estaba madura en 1985 para volver a ver a Derrida, conocerlo verdaderamente y hacer una cruz sobre mis antiguos ataques. Políticamente me gustaba mucho

⁵ En francés *La fête de l'Humanité*, es una actividad festiva organizada todos los años por el periódico *L'Humanité* y que se realiza durante la segunda semana de septiembre. Es una fiesta política y cultural donde el Partido Comunista francés y diversas organizaciones de izquierda se ven fuertemente representados. Fue creada en 1930 (N.T.)

porque lo encontraba a la vez demócrata y políticamente de izquierda. Me gustaba mucho en lo que se había transformado.

J.A.: Imagino que la aparición de *Espectros de Marx* fue muy decisiva para usted.

E.R.: No había leído todavía *Espectros de Marx* pero había visto la evolución de Derrida. Después me dije: tiene razón y entonces él tuvo esta idea de que si se quiere ser fiel a una herencia es preciso serle infiel, ¡y exactamente eso era yo, la fiel infiel!, porque no se hace la historia si uno no es fiel e infiel. Es entonces, es en ese momento, 1985, que me encuentro oficialmente con Derrida para decirle que quería hacer la historia del psicoanálisis. Me recibió con una gran sonrisa, había leído el primer volumen de *La historia* (todavía no era tan conocida en Francia y en Europa, es a partir de la publicación del segundo volumen que me doy a conocer, en 1986). Pero en 1985 mi trabajo del primer volumen de *La historia* es tomado en serio, no había mucho más que hacer, se tomó en serio. Pude reunirme con todo el mundo. Y bueno, Derrida me dijo: “De acuerdo, usted hará mi historia”. Se rió y me dijo: “Hay algo que debemos hablar y de lo que después no hablaremos más (será un *private joke*). Yo jamás leí a Jung. Es necesario que me explique en qué medida usted pudo comparar mi trabajo con el de Jung cuando jamás lo leí”. Nos metimos en una discusión y le dije: “Me equivoqué absolutamente. Usted no tiene nada que ver con Jung”. Entonces me dice: “Mi verdadero maestro en filosofía es Husserl... Heidegger sí, pero no en la forma que

usted cree”, y luego comenzamos a discutir. Le dije, sin embargo: “Hay un punto que reivindico incluso habiéndome equivocado completamente sobre usted y Jung, no lo olvidemos, me equivoqué, pero puedo darme el derecho de encontrar en su obra antecedentes o temas de autores que no leyó. Quizás usted no se ha dado cuenta de que incluso si no ha leído a tal autor usted puede coincidir con él”. Entonces Derrida me responde: “Eso no tiene nada que ver con tratarme de junguiano”. Le dije: “Estoy de acuerdo. Sin embargo, quisiera dejarle en claro que Kojève es un autor que ha marcado considerablemente el itinerario de Lacan y al cual por largo tiempo Lacan mismo trató de hegeliano cuando de hecho él era kojéviano”. A lo que me responde: “bueno, claramente, pero no Jung”. Le respondí: “De acuerdo”. Ahí, pues, comenzó a contarme su historia.

Cuando el libro salió en 1986 nos transformamos en muy buenos amigos, gracias a René Major. El trío René Major, Derrida y yo, funcionó muy bien, maravillosamente, hasta la muerte de Derrida. Participamos en la creación de la Sociedad de Historia de la Psiquiatría y del Psicoanálisis, hicimos coloquios, etc. Éramos cómplices y quería mucho a Derrida. Pienso que esto era recíproco. Derrida quería mucho a las mujeres, no era para nada un misógino.

Hay que comprender que para la época el lacanismo estaba ensombrecido. Esto fue calamitoso. Estaba Jacques-Alain Miller, había un pequeño grupúsculo, pero yo me alejé completamente de aquello en lo que se había transformado el lacanismo. Todo esto le daba la razón a Derrida. Entonces

formé parte, como René Major, de aquellos que defendieron la idea que era necesario deconstruir el psicoanálisis. Derrida fue la gran figura de la herencia filosófica del freudismo en Francia, más, si usted quiere, que Foucault (quien era, qué duda cabe, un gran lector de Freud), pero Derrida —tenía una mujer psicoanalista— estuvo en el centro del mundo del psicoanálisis. Fui yo quien una vez le dijo —y él lo sabía porque René Major era su gran amigo—: “¿No se ha dado cuenta de que Freud está en todos sus textos?”, él me respondió que no. A lo que repliqué: “Pues sí, incluso cuando usted no se da cuenta”. En el fondo, este hombre encarnaba en ese momento la más maravillosa herencia que uno pudiera imaginarse. Además, es quien vivió más que el resto, eso es importante, aunque su muerte fue una catástrofe porque todavía era joven: 74 años. Fue inesperado.

J.A.: ¿Es el momento en que deciden convocar a Los Estados Generales del Psicoanálisis?

E.R.: Así es. Derrida era cada vez más importante. La organización junto a René Major de *Los Estados Generales del Psicoanálisis*⁶ fue capital y el momento culminante de algo. No sé si Derrida fue consciente de esto, pero esto no es importante. ¿Usted leyó el discurso de apertura que hice?⁷ Fui muy escéptica. Es decir, fue formidable haber hecho eso, pero pensé que el movimiento analítico no iba a seguir.

⁶ En francés: *Les états généraux de la psychanalyse*. El encuentro tuvo lugar en París entre el 8 y el 11 de julio del año 2000 en la Universidad de la Sorbonne. Se reunieron alrededor de 1000 psicoanalistas de 34 diferentes países del mundo para discutir sobre una nueva política en las instituciones psicoanalíticas (N.T.)

⁷ Cfr. ROUDINESCO, E. “État de la psychanalyse dans le monde” en MAJOR, R. (dir.) *États généraux de la psychanalyse*. Aubier, Paris, 2003 (N.T.)

Estábamos en un gran declive del psicoanálisis y creo que Major no fue consciente de ello. Él creía que era un comienzo, yo pensaba que era el fin.

El punto es que Derrida estaba en la cima de su relación con el psicoanálisis y es en ese momento que mi editor, que es también mi marido, Olivier Bétourné (dirige hoy *Seuil* y en esa época dirigía *Fayard*), durante una cena viendo que Derrida y yo hablábamos y hablábamos, nos propuso que hagamos un diálogo. Hicimos el diálogo en cinco días. Vino aquí a mi casa, yo organicé las preguntas pero decidimos que sea un diálogo y no una entrevista, que no sea yo quien entreviste a Derrida. Un verdadero diálogo. No fue simple, pero funcionó. Lo hicimos transcribir y me dijo que era necesario dos o tres meses de corrección hasta llegar a una versión definitiva. Nos enviábamos, no había e-mail en esa época, diskettes. Después la pusimos en forma y la publicamos. Salió en librerías el 11 de septiembre de 2001.

Teníamos un programa radial fenomenal para el lanzamiento del libro en *France Inter*. Llegué a la radio el 11 de septiembre de 2001 para una emisión a las 15 hrs. Derrida estaba en China y el lanzamiento lo haría yo sola. Llego un poco adelantada para la emisión y en el momento en que nos metemos al estudio: ¡paf! Las torres gemelas de Nueva York. Se anuló todo inmediatamente. Fue, evidentemente, muy asombroso vivirlo al interior de una estación de radio porque de golpe todo se anula. Decidimos entonces asumir que lanzaríamos el libro al regreso de Derrida.

Una vez lanzado el libro, nuestra amistad se reforzó mucho porque partimos juntos, hicimos viajes, presentamos el libro en toda Francia y estuvimos en la televisión. Llegamos a ser muy cercanos, pero para René Major no fue fácil, estaba celoso. René Major ha contado en mi vida enormemente, le debo todo. Pero a partir de entonces sabía que esa relación se iba a acabar. Desde de la muerte de Derrida en 2006 no nos hemos vuelto a ver. En tanto Derrida vivía el trío funcionaba. Después René Major evolucionó hacia otra cosa y yo, también, hacia otra cosa. Enseguida todo eso que había previsto en los discursos de los Estados generales, ocurrió: catástrofe para el psicoanálisis, catástrofe para regular las cuestiones de la psicoterapia. Por lo tanto, *Confrontation* y la era de René Major habían terminado. Es todo. Había que pasar a otra cosa. No fue el *World Trade Center* lo que le hizo pasar a otra cosa, era su historia. Cada historia tiene su autonomía en relación a tal acontecimiento.

En fin, políticamente me sentía completamente cercana a Derrida y en este plano su condena radical al atentado fue capital para mí. A diferencia de muchos intelectuales de ultraizquierda –diría cercanos a Chomsky– que tenían posiciones que yo no podía aceptar. Ahora bien, Derrida fue formidable a este respecto. Recuerdo que declaró en la emisión en que participábamos juntos que estaba en duelo por América, que estaba con los americanos y que lucharía enérgicamente contra todas las derivas izquierdistas a propósito de *World Trade Center*.

J.A.: ¿Cuál era la posición, digamos política, de la institucionalidad psicoanalítica en Francia para ese entonces?

E.R.: El psicoanálisis se vuelve reaccionario, se vuelve apolítico. Los derrideanos –después de la muerte de Derrida– eran igualmente muy críticos de la evolución de la democracia occidental, pero yo no. Esto no me impedía darme cuenta que el triunfo del capitalismo era una pesadilla. En este sentido, fue muy importante *Espectros de Marx*, lo que se deja ver en el diálogo con Derrida. Encuentro que ese libro es genial. Después Derrida estuvo muy presente para mí en 1993 cuando publiqué mi biografía de Lacan. En ese momento tuve a todos los psicoanalistas lacanianos en mi contra pero él estuvo muy presente. Me ayudó mucho, me aconsejó, me dijo que dejara el libro vivir, que ahora yo iba a ser una celebridad y que era terrible ser célebre, que iba a ser atacada, en fin, fueron muy buenos consejos. Esto fue en 1993. Me gustó mucho que dijera que lo que escribimos juntos era un diálogo y no una entrevista. Muchos dijeron: “ella hace de periodista con Derrida, se somete”. No, es un libro único, hay muchas entrevistas pero éste es el único diálogo. Fue complicado para mí.

Actualmente todo eso terminó, se pacificó. Ahora acabo de escribir un libro sobre Freud y evidentemente, para toda mi generación –muy de ultra-izquierda, muy crítica– me académicé. Aparezco en televisión, tengo un reconocimiento mediático, escribo en la prensa y ellos no, mis antiguos amigos ni siquiera eso. ¿Qué es lo que quieren que haga? No

me preocupa. Me llevó mucho tiempo lograr todo esto. Muchos consideran que me derechicé.

Ahora bien, muy inesperado ha sido para mí el reencuentro con Alain Badiou, al que conozco desde siempre, que es evidentemente un anti-derridiano, mucho más radical que yo que no soy maoísta ni estoy cercana a las posiciones de Badiou. Sin embargo, el año 2003, años después del coloquio *Lacan con los filósofos*⁸, organizado por Major y donde Derrida y Badiou participaron, yo estaba mucho más del lado de Derrida, aunque Badiou era un viejo amigo mío.

J.A.: Pero la diferencia entre Derrida y Badiou parecían ser irreconciliables, tanto a nivel filosófico como político. Uno cercano a posiciones, diríamos, socialdemócratas, y el otro convocando permanentemente a una nueva revolución. Todo esto expresado en sus respectivas filosofías.

E.R.: Badiou era radical, no como Balibar, tenía un aura muy diferente y, además, no es el alumno de nadie. Quiero mucho a Badiou pero fue complicado. Políticamente era imposible y además tenía una rivalidad con Derrida. Atacó mucho a Derrida, mucho más que yo, Derrida también criticaba a Badiou hasta que, en el 2003, justo antes de que Derrida cayera enfermo, se reconciliaron. Hubo una reconciliación a la cual yo asistí. Se reconciliaron porque en aquella época, 2002-2003, estábamos en plena ofensiva,

⁸ Coloquio organizado por el Colegio Internacional de Filosofía y la UNESCO. Tuvo lugar en París en mayo de 1990. Participaron, entre otros, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Elisabeth Roudinesco, Alain Badiou, Philippe Lacoue-Labarthe y René Major (N.T.)

sobre todo en la Escuela Normal Superior, contra el rechazo de la llamada filosofía metafísica y ahí, entonces, la reconciliación era necesaria. Badiou se vuelve muy importante en la ENS, dirigía el Departamento de filosofía ¡Se trataba de la reconciliación entre un heideggeriano y un platónico!, ¡entre un deconstructor y un militante de la república de Platón! (yo estaba repartida entre ambos, es mi característica y, como siempre, quería a los dos). En ese momento asisto a la reconciliación y la felicito porque son dos grandes inteligencias. Después viene la muerte de Derrida en el 2004, pero la reconciliación fue real.

Después Badiou va a tener una suerte extraordinaria en Estados Unidos, contrariamente a lo que él es, va a aparecer como el sucesor de Derrida, lo que era inimaginable. El éxito de Badiou es debido a la *French Theory*⁹, y su éxito fue nada menos que en los departamentos de historia del arte en Estados Unidos, para nada como marxista-hegeliano ¿Por qué?, porque no hay que olvidar nunca que Badiou hace teatro y, aún más, ha escrito novelas. Es notable en todo lo que hace. Así, de golpe, hace una carrera en el mismo departamento que Derrida. Después se hace amigo de Slavoj Žižek que es completamente anti-derridiano. Hoy en día,

⁹La *French Theory* es un conjunto de teorías filosóficas, literarias y sociales que aparece en las universidades francesas a principio de los años 60 y que tuvo un fuerte desarrollo en las universidades norteamericanas en los años 70. En 1980, particularmente, tuvo un gran impacto en los departamentos de *Letras de las universidades de Estados Unidos*, contribuyendo al surgimiento de los *Cultural Studies*, los estudios de género y las investigaciones postcoloniales. De la misma manera, la *French Theory* ha influido notablemente en el ámbito de las artes y el militantismo norteamericano (N.T.)

Badiou ocupa (a partir del año 2005-2006) un lugar considerable en el campo intelectual francés.

Posteriormente, entre el 2005-2010, me toca enfrentar la moda del anti-freudismo que impacta en Francia. En ese momento fui apoyada por Badiou, eso cuenta. También fue necesario movilizar a los derrideanos que no lo hicieron espontáneamente. Decían que un fenómeno mediático no debe ser atacado. Pero yo pensaba que sí debía hacerlo.

J.A.: En su opinión, ¿cuál es el “estado” de la herencia derridiana hoy? Digo estado así entre comillas en el entendido que una filosofía como la derridiana jamás podría considerarse en “estado”, sino más bien en constante mutación y dinamismo.

E.R.: Pienso que una de las más notables herencias de Derrida es haber mezclado la radicalidad del pensamiento con una posición política reformista. Es un socialdemócrata, pero sobre todo es un socialdemócrata sin ilusión. Por esta razón me encontré absolutamente de acuerdo con él sobre cuestiones como el matrimonio homosexual, la diferencia de sexos, la discusión sobre el comunitarismo y el universalismo. De acuerdo para debatir. Y cuando Derrida dice que no deconstruye al infinito, sino que la deconstrucción puede detenerse en cierto momento, estoy de acuerdo con él, lo mismo sobre los animales la misma razón, la cuestión de la pena de muerte y la revolución. Teníamos puntos en común. El punto, entonces, es la reactualización del gran mito

político sobre el cual vive la República, confrontándolo a la evolución de un mundo que se deconstruye totalmente solo.

J.A.: Le planteo la pregunta hoy, en el mundo contemporáneo a propósito del problema de la inmigración en Europa: ¿Usted cree que la herencia conceptual derridiana pudiera ser un horizonte filosófico a partir del cual poder pensar esta crisis?

E.R.: Sí, porque él habló mucho sobre eso.

J.A.: Hoy que las potencias europeas parecen sentirse amenazadas por olas migratorias.

E.R.: No, Europa los va a aceptar.

J.A.: ¿Usted cree eso? ¿Francia también?

E.R.: Sí. Vea lo que está pasando, van a aceptarlos. La primera etapa es difícil. Tenemos la escalada de la extrema derecha en toda Europa. La mitad de los países europeos no los quieren, por lo tanto es muy difícil. Pero usted notará que hoy los jefes, los grandes jefes alemanes, quieren a los inmigrantes por razones no de humanidad, sino porque tienen necesidad de mano de obra. Van a abrir las fronteras y de eso estoy convencida. Pero para que cualquier acontecimiento ocurra son necesarios muertos. Nunca hemos visto en la historia que esto no ocurra, salvo mayo del 68, y es por ello que no es una revolución, es una revolución simbólica, es un momento de la historia en que se ha imitado

la revolución en el momento en que el comunismo ha terminado. Es una paradoja.

J.A.: ¿Cómo podría entenderse la idea de hospitalidad incondicional derridiana en esta línea?

E.R.: Derrida dice que la hospitalidad es incondicional, pero ésta no puede realizarse como incondicionalidad... No, no, él es mucho más inteligente que eso.

J.A.: La hospitalidad incondicional no es una utopía...

E.R.: Jamás. Él siempre pensó que era preciso instalar la radicalidad de la posición para, enseguida, saber ser reformista, pero en el sentido noble de la palabra.

J.A.: Ese puede ser el título de nuestra entrevista.

E.R.: No me gusta la palabra reformista pero, digamos, pasa lo mismo con la democracia, es decir, podríamos decir mejor la deconstrucción es democrática.

Vamos un poco atrás. Derrida no conocía bien la revolución francesa, mientras que yo sí. Siempre he formado parte de la gente que, como Albert Soboul, toma la revolución como un bloque. Me gusta la revolución desde 1789 a 1793 y diría incluso hasta 1794. Y diría lo mismo con la continuación napoleónica. Entonces tomo a la revolución como un bloque. Para Derrida éste no era su problema. Se deja ver en el diálogo que no conocía bien la revolución francesa, que no era para nada su asunto. Yo lo ubicaría más del lado de los

girondinos. Sin embargo, él no había estudiado todo esto y se interesaba más bien en ciertos momentos de la revolución, no en “la” revolución. En la obra de Derrida no existe la revolución sino momentos de la revolución.

J.A.: ¿La revolución como acontecimiento?

E.R.: Sí, pero ciertos acontecimientos. No olvide que Derrida no era un historiador. Derrida amaba los márgenes, los bordes, la reflexión sobre “momentos” de la historia. Contrariamente a mí que pienso todo el tiempo en todo. Por ejemplo, en la discusión que tuvimos sobre Víctor Hugo – que no la prolongamos-, cuando Víctor Hugo hace su análisis sobre la barricada, Derrida no había leído *Los miserables*, había leído el capítulo. Derrida no era un lector, como yo lo soy, de la literatura del siglo XIX. Fui yo quien le hizo descubrir, en el momento que sabía que iba a morir, la trilogía de los mosqueteros de Alexandre Dumas. ¿Por qué?, porque él trabajaba sobre la soberanía y sobre la amistad y un día le pregunté: “¿Ha leído los Mosqueteros?, ¡tres volúmenes!, es el más bello libro sobre la amistad, jamás se hizo nada mejor, es el más bello libro escrito nunca sobre la amistad. Los cuatro mosqueteros es la más bella reflexión escrita sobre la amistad, en el sentido que si usted los considera a todos, a los 4, de la juventud a la vejez, nunca se traicionaron entre ellos ni siquiera estando en bandos opuestos. Nunca hubo nada más bello que los 4 mosqueteros”. Entonces le había dicho a Derrida, además, que en *Los tres mosqueteros* estaba toda su reflexión sobre la soberanía real. Porque D’Artagnan, más allá de todo, sirve a

un principio de soberanía. Él no sirve al rey (recordemos que estaba al servicio de Luis XIV) y bueno, le envié *Los tres mosqueteros* y lo leyó.

Derrida amaba la literatura de Mallarmé, Joyce, Proust, a mí me gustaban las novelas del siglo XIX. Él tomaba algunos pedazos de ciertas novelas y yo las tomaba enteras. Entonces, si usted quiere, estoy más próxima de Badiou, que es muy cercano al siglo XIX.

J.A.: O de Rancière también...

E.R.: Sí, por supuesto, pero menos. Rancière tiene una visión muy social, yo mucho más estética. Es cierto que Rancière es un gran conocedor de la literatura del siglo XIX pero yo me siento mucho más cercana a Badiou que es también un gran conocedor de la revolución francesa. Yo había escrito un libro (*Théroigne de Méricourt*¹⁰) sobre la revolución francesa. Si usted quiere, entonces, estos son los puntos de vista. En el diálogo con Derrida retomamos la idea de que una sociedad debe reposar a la vez sobre la igualdad y la libertad, es decir, lo que es la revolución francesa son los derechos humanos y la libertad, después la igualdad. Siempre hemos hecho la revolución sacrificando la libertad y la

¹⁰El estudio sobre la melancolía de Théroigne de Méricourt, pionera del feminismo y célebre caso del alienismo, le permite a Elisabeth Roudinesco dar cuenta de la importancia del paradigma de la revolución francesa en relación a la situación del psicoanálisis freudiano en Francia. Roudinesco busca en esta línea dar cuenta de la relevancia que tienen para el psicoanálisis los fenómenos ideológicos, históricos y socio-políticos de gran envergadura. Véase ROUDINESCO, E. " *Théroigne de Méricourt. Une femme mélancolique sous la Révolution* ". Le Seuil, Paris, 1989; París, Albin Michel, 2010 (N.T.)

igualdad. Ahora esto se terminó, sabemos que ya no podemos más hacer una revolución si es que esto significa sacrificar la libertad individual a la igualdad, ¡esto no funciona! Incluso en Cuba se terminó. Evidentemente es lo que Allende hizo y es por eso que me gusta mucho Allende.

Por cierto que con mi amigo Badiou no comparto estas ideas, ¡él es un igualitarista! Yo pienso que hoy en día el gran defecto de la izquierda francesa es no haber comprendido la religión, no han comprendido la escalada del obscurantismo religioso y no han comprendido que la masa está ubicándose cada vez más a la derecha, me refiero a la extrema izquierda francesa que no ha comprendido que la masa se está volviendo reaccionaria. Yo sé que esto es inadmisibile, pero es así. Ya no hay proletariado, éste se pasó al Frente Nacional. Debemos luchar contra el obscurantismo religioso, en esto soy radical.

Ahora, si usted quiere, Derrida había comprendido bien que era necesario deconstruirlo todo (hasta un cierto punto) ¡pero jamás fue favorable a DAESH! Hubiera sido favorable a la revolución árabe, pero no al islamismo. Entonces hoy, si usted quiere, estamos confrontados a ese problema. Creo que la extrema izquierda francesa ha desconocido el auge del fundamentalismo. Yo estaba a favor de la libertad de expresión sin límites. Derrida también. Pero creo que la extrema izquierda tampoco comprendió bien, tampoco analizó bien qué hacer con esta clase obrera que se pasaba al Frente Nacional. Estamos en una verdadera crisis, es por esto que pienso que lo que pasa en Grecia es muy interesante para

nosotros. Siento mucha simpatía por Alexis Tsipras, verdaderamente ha intentado algo, pienso que va a ser un síntoma.

J.A.: Es muy importante, para las personas que puedan leer esta entrevista en Chile, su admiración por Salvador Allende. Usted dio una conferencia en Santiago titulada “Historia y memoria a propósito de Salvador Allende” hace ya algunos años. Cuando pensamos en Allende lo hacemos también sobre la idea de duelo y herencia. Quisiera recordar en este punto a Derrida en *Memorias para Paul de Man*. Allí sostiene que un duelo posible es aquel que interioriza en nosotros un ídolo o un ideal para hacerlo vivir dentro nuestro. Mi pregunta es la siguiente: ¿es posible hacer de Salvador Allende, y de tantos otros, como por ejemplo Nelson Mandela, una posibilidad para la justicia, tal como Derrida piensa la justicia?

E.R.: Sí, eso creo. Todo el problema es saber si políticamente, es lo que vi en Chile, ha habido una verdadera depuración. La cuestión de la depuración, es decir, de la liquidación de los pinochetistas y de los fascistas. Esto se hace siempre muy lentamente. Vivimos eso en Francia. Se depuró progresivamente. La impresión que tuve cuando fui a Chile en 2013, es que había un duelo perfecto en el sentido de que en la sociedad civil cohabitan personas que son hijos de partidarios de Pinochet con los hijos que son –o eran– partidarios de Allende. Hemos visto todo eso en Francia después de la liberación. Yo soy hija de la resistencia y frecuenté a hijos de colaboradores. Si usted quiere, entonces,

todo país que ha sufrido el fascismo pasa por este proceso absolutamente normal de reconciliación inevitable. No podemos de generación en generación continuar la guerra. Dicho de otro modo, usted puede tener hijos de fascistas que no son fascistas. Es más fácil ser hijo de Allende, de la herencia de Allende que de la herencia de Pinochet, que es lo más abominable que pueda imaginarse. Entonces una reconciliación es inevitable. Es decir, no se trata de rehabilitar a Pinochet. ¡Jamás!

Pienso que todos los problemas terminan por arreglarse a condición incluso que se memorialice, que se historicice. Y pude constatar visitando Santiago de Chile que hay una verdadera conmemoración, una verdadera admiración por Allende.

J.A.: Hay que decir que una parte importante de la población chilena apoya todavía el legado de Pinochet, que es pinochetista. Pero es verdad también que la figura de Allende está cada vez más instalada en la sociedad como una figura, si usted quiere, moral.

E.R.: Es por eso que hay que combatir los horrores de Víctor Farías. Esto es importante hacerlo porque Farías enseña e incluso para nosotros es la inyección a la denuncia de Heidegger. El libro de Farías es un horror. Yo tomé posición en su momento. Escribí una larga carta a Derrida que fue citada por su biógrafo Benoît Peeters donde le decía: “no descuide el poder de Farías porque tenemos en Francia un *affaire* Heidegger cada diez años y, cada diez años, lo

acusamos”. Tenemos un “asunto” con Heidegger cada 10 años, y cada 10 años nosotros lo acusamos de haber sido nazi (más nazi de lo que creíamos), de esta manera el asunto vuelve a modo de culpa sobre los intelectuales que han leído a Heidegger. Lo que es fascinante es que nosotros olvidamos que Sartre fue un gran lector de Heidegger y le dedicó un número especial de *Temps modernes*¹¹, ¡Heidegger era Nazi! Nos olvidamos entonces que su generación se hizo la misma pregunta. Para mí la respuesta correcta, y que es la que da Derrida, es que podemos leer a Heidegger independientemente de que fuera nazi. Le reproché a Derrida, en el momento que apareció el libro de Farías, no haber reafirmado lo suficiente el nazismo de Heidegger, porque él acababa de sacar un libro que se tituló *Psyché* donde no insistió suficientemente en esto. Yo había alertado a Derrida diciéndole que cuando se es nazi –como lo fue Heidegger– esto reaparece siempre en alguna parte.

Ahora, evidentemente, el caso Farías nos ha interesado a todos. Hemos visto que el objetivo final ha sido tratar de nazi al socialismo chileno, tenemos entonces una suerte de escenario delirante que Farías ha imaginado. Está convencido que son los servicios secretos de Cuba los que han asesinado a Allende. Usted sabe, como con Freud y como pasa con todos los temas sensibles, que existe un extraordinario negacionismo. A propósito de Allende incluso hay gente que está convencida de que no se suicidó. A veces la verdad es más simple que el rumor. Había trabajos comprometidos

¹¹ *Les Temps Modernes* Nº 4, enero 1946.

para dar cuenta finalmente de que fue el servicio secreto cubano que lo mató, o que eran sus más cercanos los que lo habían asesinado. No, él se suicidó.

Así pues, es todo esto lo que falta por parte de la memoria chilena. Cuando escribí mi primer texto contra Farías para defender a Allende en *Libération*¹², lo que evitó que el libro de Farías sobre Allende fuera traducido por grandes editoriales (se encuentra hoy día en Francia sólo en editoriales de extrema derecha), tuve a todo el comité Allende llamándome para felicitarme y darme las gracias. Era normal que yo escribiera algo así.

La caída de Allende en 1973, para nosotros, fue espantosa. Era septiembre, yo estaba en la *fiesta de la humanidad*¹³ cuando lo supimos. Para mí fue terrible porque Allende era el modelo de lo que soñábamos en Francia en 1973, es decir, una socialdemocracia de izquierda. Había tenido éxito y tenía una admiración muy grande por lo que pasaba en Chile. Evidentemente su muerte nos golpeó muchísimo.

¹² Roudinesco se refiere al artículo publicado en el periódico Francés *Libération*, aparecido el 12 de julio de 2005 titulado: *La mémoire salie d'Allende* (N.T.)

¹³ Véase supra nota 5 (N.T.)

Sobre los autores

Javier Agüero Águila. Doctor en Filosofía por la Universidad París 8 Vincennes/Saint-Denis. Ha publicado diversos artículos en revistas nacionales e internacionales, contribuido como co-autor en distintos libros colectivos en Francia, Chile, Argentina y Polonia y desarrollado trabajos como traductor de autores franceses contemporáneos al español. Sus ejes de investigación se vinculan al psicoanálisis y a la filosofía francesa contemporánea, particularmente al vínculo entre Freud y Derrida.

Carolina Ávalos Valdivia. Doctora en Filosofía por la Universidad Paris 8, Vincennes – Saint-Denis y por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Profesora de Filosofía y miembro de la coordinación nacional de la Red de Profesores de Filosofía de Chile (REPROFICH).

Gustavo Celedón Bórquez. Doctor en Filosofía por la Universidad de París VIII. Es profesor titular de la Escuela de Cine de la Universidad de Valparaíso y docente del Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad de la misma casa de estudios. Es corresponsal del Colegio Internacional de Filosofía para América latina, Chile. Autor del libro *Philosophie et expérimentation sonore* (L'Harmattan, 2015).

Carlos Contreras Guala. Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile y la Universidad París 8. Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad de Chile y del Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso. Coordinador Programa de Doctorado en Filosofía con mención en Filosofía Moral y Política. Ha publicado *Jacques Derrida. Márgenes ético-políticos de la deconstrucción* (2010) y diversos artículos y capítulos de libro en Chile, Argentina, Francia, Brasil, España y Colombia.

Cristina de Peretti. Profesora de filosofía contemporánea en la UNED (Madrid) en donde es investigadora responsable, desde 2007, del Grupo de Investigación consolidado «Deconstrucciones». Asimismo es fundadora, en 1994, del Grupo Decontra, seminario de investigación permanente dedicado al pensamiento de Jacques Derrida. Autora de numerosos artículos y libros sobre Jacques Derrida. También ha traducido al español un gran número de textos entre los cuales destacamos la reciente publicación de *Clamor (Glas)* (Madrid, La Oficina de Arte y Ediciones, 2015).

Verónica González Pereira. Licenciada en Filosofía y Magíster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía Política por la Universidad de Chile. Becaria CONICYT y candidata a doctor del programa de Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte en la misma casa de estudios. Ha publicado diversos artículos en revistas nacionales, contribuido como co-autora en libros colectivos tanto nacionales como internacionales (España) y desarrollado un trabajo de traducción de autores franceses

contemporáneos vinculados a la filosofía. Sus ejes de investigación se organizan en torno al vínculo entre literatura y democracia en el pensamiento de Jacques Derrida.

Laura Llevadot Pascual. Doctora en filosofía por la Universidad de Barcelona. Actualmente es Profesora titular de la Facultad de Filosofía de esta misma universidad. Ha sido solicitada como profesora invitada en universidades francesas, danesas y norteamericanas. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: 2012. *Filosofías Post-metafísicas*. Con J. Riba, (España): Editorial UOC. 2012; *La filosofía en la universidad por venir*. Con M. Cruz. (España): Proteus. 2012; *La philosophie seconde de Kierkegaard*. (Francia): L'Harmattan. 2011. "Kierkegaard, Levinas, Derrida: The Death of the Other", en Kierkegaard and Death (Estados Unidos de América): Indiana University Press.

Javier Pavez. Profesor de Filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE). Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Sus intereses se concentran alrededor de la Filosofía política, Filosofía de la historia, Estética y pensamiento de la deconstrucción. Se ha desempeñado como profesor en las Universidades Adolfo Ibáñez y Universidad de Viña del Mar.

Ana Paula Penchaszadeh. Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Sociología; Ciencia Política (FLACSO), Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Doctora en Filosofía por la Universidad de París 8, investigadora del CONICET con

sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani e investigadora consulta del Centro de Derechos Humanos de la UNLa. Desde una perspectiva filosófica, política y práctica aborda problemas políticos contemporáneos asociados a la extranjería, la hospitalidad y las migraciones. Es autora de numerosos artículos académicos y, recientemente, publicó el libro *Política y hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero* (Eudeba, 2014).

Elisabeth Roudinesco. Doctora en Letras, historiadora del psicoanálisis y psicoanalista. Se desempeña como directora de investigación en el Departamento de Historia de la Universidad de París VII, directora de estudios de la Escuela Práctica de Altos Estudios de París-Sorbona y presidenta de la Sociedad Internacional de Historia de la Psiquiatría y el Psicoanálisis. Es, igualmente, colaboradora permanente del periódico *Le Monde*. Entre sus obras se cuentan: *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia* (1988); *Feminismo y revolución: Théroigne de Méricourt* (1989); *Diccionario de psicoanálisis* (en colaboración con Michel Plon, 1998); *¿Por qué el psicoanálisis?* (1999) y *El paciente, el terapeuta y el Estado* (2004). Su última publicación *Sigmund Freud: en su tiempo y el nuestro* (2015), fue reconocido con el premio “Décembre” en Francia.

Patrice Vermeren. Profesor y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Paris 8. Profesor honorario de la Universidad de Chile y de la Universidad Nacional de Cuyo. Doctor honoris causa de la Universidad de Buenos Aires. Es Director Ejecutivo del Centro Franco-Argentino de Altos

Estudios de la Universidad de Buenos Aires y miembro fundador del Colegio Internacional de Filosofía. Autor de numerosos libros y artículos especializados en diferentes partes del mundo.

